This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Offert par
L'Alliance Israélite
Universelle

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-NEUVIÈME

ALLIANCE ISR. UNIVERSELLE
PARIS

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1904

LES JUIFS DANS LES DEUX BOURGOGNES

ÉTUDE SUR LE COMMERCE DE L'ARGENT AUX XIIIe ET XIVe SIÈCLES

(SUITE [1])

CHAPITRE II.

Les Juifs apparaissent au Comté de Bourgogne avant 1220, introduits, semble-t-il, par les maisons de Mâcon et de Chalon. — Dès 1245, ils sont assez nombreux pour être visés par des bulles pontificales. — Leur commerce, très actif dès 1264, leur donne pour clients les comtes, la haute noblesse et bientôt, pour le prêt sur gages insignifiants, tout le menu peuple. — Les terres des grands vassaux et surtout les terres du domaine comtal deviennent l'emplacement des banques de prêt des Juifs du Comté depuis le dénombrement de 1296. — Les Juifs, malgré l'occupation du Comté par Philippe le Bel, échappent à la proscription de 1306. — La banque d'Héliot de Vesoul fait des opérations considérables de 1296 à 1318. Rôle important de ce Juif. — L'expulsion des Juifs de France en 1321 a son contre-coup au comté de Bourgogne. — Dès 1330, ils rentrent; ils sont favorisés par le duc Eudes IV (1330-1349). — Leur bannissement en 1348. — On en met quelques-uns à la torture à Vesoul pour empoisonnement des puits. — Inventaires de Gray, Vesoul, Montbozon et Fondremand. — Dernières colonies : Bracon et Gray. — Expulsion de 1374. — Colonie juive à Besançon de 1393 à 1404.

Du moment qu'il est avéré que le Duché de Bourgogne fut, dès le xe siècle, doté d'une colonie juive, l'histoire du Comté de Bourgogne étant connexe à cette époque lointaine avec celle du duché et des relations ayant été permanentes aux xie, xiie, xiiie siècles entre les deux régions, en attendant la communauté de gouvernement qui surviendra au xive siècle, il est tout naturel que les Juifs établis sur la rive gauche de la Saône soient venus de la rive droite. Le silence absolu des chartes antérieures à 1200, la pénurie de chroniques, en dehors de textes hagiogra-

[1] Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 208.

phiques où le Juif n'apparaît guère, nous amènent à constater qu'avant 1220 il n'est aucune trace de commerce ou de personnages juifs au Comté de Bourgogne, et le premier texte, tiré du cartulaire de Balerne, nous fait voir une juiverie installée à Lons-le-Saunier, dans une terre dépendant de la maison de Chalon : « *Casale quod est situm in vico Judeorum..... in* [*burgo*] *Ledoniensi...* 1220[1] ». Étant donnée l'influence considérable de la maison de Mâcon, puis de celle de Chalon, dans ce Comté de Bourgogne, dont la souveraineté devait rester un jour à leur descendance, on ne peut attribuer l'introduction des Juifs qu'aux descendants d'Othe-Guillaume, et vraisemblablement à Rainaud III (1120-1148) ou à son petit-neveu, Étienne, comte d'Auxonne (1150-1241) déjà comte *en* Bourgogne, sans avoir pu devenir comte *de* Bourgogne[2]. Le fils aîné d'Étienne, Jean de Chalon, était à Melun le 30 décembre 1230, quand saint Louis rendit en faveur des Juifs de France son ordonnance fameuse[3]; ce fut à lui que Clément IV adressa trente-sept ans plus tard sa bulle contre les Vaudois et les judaïsants du Comté de Bourgogne[4].

En tout cas, si les Juifs existaient à Lons-le-Saunier dès 1220, ils devaient s'être répandus plus avant à la faveur des guerres et des divisions intestines qui avaient armé l'une contre l'autre les deux branches, aînée et cadette, des comtes héréditaires, de 1201 à 1255[5], car, en 1245, Innocent IV, par une bulle datée de Lyon le 23 octobre, invite l'archevêque de Besançon à faire porter un signe distinctif, la rouelle jaune, aux Juifs établis dans son diocèse[6]. Les chartes où figurent les Juifs vont bientôt devenir nombreuses dans le Comté, et nous donneront, avec une abondance et une saveur que les chartes bourguignonnes de même date ne présentent pas, des détails curieux sur les opérations auxquelles se livrent les Juifs dans un pays de soldats et de paysans où la fortune n'habitait guère.

C'est aux soldats, c'est-à-dire aux nobles, que les Juifs eurent

[1] Cartul. de Balerne, n° 142. (Copie de Jules Chifflet, coll. Droz des Villars, à Besançon.)

[2] Voir Ed. Clerc, *Essai*, I, 387.

[3] Duchesne, *Scriptores coetanei*, V, 422; — Guillaume, *Hist. des sires de Salins*, I, 288; — Un Vergy, seigneur de Champlitte, y assistait également (Duchesne, *Hist. de Vergy*, Pr. 183).

[4] 6 juillet 1267 (impr. dans Desloix, *Speculum inquisitionis Bisuntinæ*, 1628, p. 165-172).

[5] Ed. Clerc, *Essai*, I, 404-446.

[6] Ulysse Robert, *Les Signes d'infamie*, 2e éd., 30 : « ...Quatinus judei tue civitatis et diocesis..... juxta prefati statuta concilii, habitum deferant..... 10 cal. novembris, pont. anno tertio..... » (Cartul. de l'archevêché, coll. Droz, I, 334, Bibl. de Besançon.)

affaire tout d'abord. En 1264, Amideu, Juif de Villars, et Moiroud ou Moirot, Juif de Dôle, prêtèrent 400 livres estevenantes à Simon de Joinville, seigneur de Gex (le frère de l'historien), et celui-ci leur donna pour gage, avec le consentement de Jean de Chalon, frère de sa mère, et d'Alix de Méranie, comtesse de Bourgogne, les revenus de sa terre de Marnay durant cinq ans[1]. En 1269, tout un groupe de Juifs habitant Arlay, Orgelet, Nancuise, Poligny (dans le Jura actuel) et Pontarlier (dans le Doubs) se donnent en toute propriété à Jean de Chalon, seigneur de Rochefort, fils de Jean de Chalon l'Antique, et jurent sur le rouleau de la loi donnée par Moïse de ne reconnaître aucun autre seigneur[2]. Les transactions de la noblesse avec les Juifs se multiplient. C'est Gui de Rans, seigneur de Roche-sur-Loue, qui engage, en 1274, ses moulins de Roche à Simon, Juif de la comtesse de Bourgogne, à Chissey[3]. A Dole, le Juif Manassès achète le moulin du Pont en 1276[4]. Dès 1282, la noblesse est criblée de dettes envers les Juifs et envers les corsins, et des textes précieux et inédits le mentionnent : on vend « pour paier à juys et à corsins les detes qui sont demerées[5] » ; « pour le deschargemant de daptes montanz à usure chiés juis et chiés corsins[6] ». Le Juif est partout ou presque partout l'homme du Comte, quelquefois son mandataire, toujours son créancier. Quand Othon IV, fils d'Hugues de Chalon et d'Alix de Méranie, prince brave mais dépensier, devint comte de Bourgogne (1279-1295-1303), l'administration sage et prudente de sa mère fut remplacée par un luxe incroyable, qui le mit à la merci des Juifs et bientôt des Lombards, qui l'entraînèrent à sa ruine. A Arbois, à Dôle, à Pontarlier, à Bracon, à Jussey[7], dans toutes les terres domaniales, le Juif est installé, utilisé, exploité, partout il perçoit sur le Comte et sur ses seigneurs d'amples bénéfices ; partout il prête et sert de banquier au pauvre comme au riche[8].

Othon IV, en 1295, livre à Philippe le Bel son comté de Bourgogne et se retire dans le comté d'Artois, dont Mahaut, sa femme, vient d'hériter ; les seigneurs essaient de lutter contre la France avec l'aide de l'Angleterre, mais succombent et capitulent en 1301.

[1] *Pièces just.*, n° 4. — Marnay (Haute-Saône), ch.-l. de canton et arr. de Gray.
[2] *Pièces just.*, n° 5.
[3] *Pièces just.*, n° 7.
[4] *Pièces just.*, n° 9.
[5] *Pièces just.*, n° 10 ; charte de juin 1282, Salins.
[6] *Pièces just.*, n° 21, charte de janvier 1297, Dôle.
[7] Voir, aux *Pièces just.*, les obligations, transactions, quittances, cotées 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, qui justifient nos appréciations.
[8] Dans son *Essai*, II, 169, Ed. Clerc a fait une confusion absolue entre les Juifs et les Lombards : il appelle ces derniers « des Juifs lombards d'Asti et de Florence ».

Au moment où les baillis et les fonctionnaires du Roi vont prendre possession de cette terre jusque-là indépendante, Othon IV fait remettre, le 25 janvier 1296, à Philippe le Bel, un dénombrement dont nous avons deux textes, l'un complètement inédit[1]. Par eux, nous savons exactement ce que représentait le cens annuel versé au Trésor par les Juifs et les Lombards que le comte Othon a trouvés établis, ou a établis lui-même dans les villes de son domaine[2].

Neuf groupes de Juifs lui paient annuellement 975 livres, tandis que treize groupes de Lombards lui paient 705 livres seulement.

Les Juifs sont établis à Arbois, Baume, Chissey, Dole, Gray, Poligny, Salins (Bracon), Vesoul, au nombre total de 14 ménages, dont le cens annuel varie de 100 sous à 200 livres, les Juifs de Dôle, Menessier et Béniet, étant les plus imposés (200 et 150 livres). Vers 1300, le total des cens des Juifs est le même, bien qu'il n'y ait plus de groupes indiqués, ni à Vesoul, ni à Gray. Faut-il y voir le résultat d'une expulsion partielle? nous ne le croyons pas, car, dès 1297, la banque de prêt que le Juif Héliot tient à Vesoul fonctionne sans interruption sérieuse jusqu'en 1318 et plus tard encore[3]. Une quittance de 1297 est fort instructive en ceci qu'Héliot de Vesoul, en la donnant à Montbéliard, à Othenin et Huguenin de Saint-Loup, fils de feu Geoffroi de Faucogney, déclare qu'il la rédige « hors de prison et de tous biens[4] ».

Les Juifs du Comté, plus heureux que ceux du Duché, et protégés peut-être par les capitulations que Philippe le Bel dut accepter pour se concilier les barons franc-comtois, clients attitrés de ces banquiers, semblent avoir échappé à la proscription de 1306, dont nous ne trouvons qu'une très fugitive mention dans les comptes d'Héliot de Vesoul[5], mais sans le détail précis qui eût accompagné la mention d'un exil personnel. En tout cas, les banques de prêt continuent à fonctionner, les Juifs continuent à commercer, aussi bien dans la partie du Comté de Bourgogne que Philippe le Bel administre, que dans la partie affectée au douaire de Mahaut d'Artois, à partir du décès d'Othon IV (1303)[6].

A défaut de comptes royaux, qui pourraient donner une préci-

[1] *Pièces just.*, nos 19-20.

[2] Ce cens annuel appartenait pour moitié au sénéchal du comté de Bourgogne, si l'on s'en rapporte à un texte de la Coll. de Bourgogne (Bibl. Nat.), t. XXVII, f° 115 v°, « la moitié de la rançon des Juifs ».

[3] Livres de commerce d'Héliot, étudiés par Loeb (*Rev. des Études juives*, VIII et IX) d'après les mss. B 10410 et B 10411 des Arch. de la Côte-d'Or.

[4] *Pièces just.*, n° 22 ; charte du 31 mai 1297.

[5] Loeb, *Deux livres de commerce* (*Revue*, IX, 42), « l'année de l'exil ».

[6] *Pièces just.*, nos 24, 27, 28, actes de 1301-1305.

sion absolue aux données que nous possédons sur la période de 1295 à 1330, nous avons quelques comptes du douaire de Mahaut d'Artois, de 1305 à 1313, qui y suppléeront.

Les Juifs du Comté de Bourgogne, comme ceux du Duché, sont l'objet des mêmes méfiances populaires et des mêmes privilèges seigneuriaux ; ils appartiennent généralement au Comte et ne jouissent d'aucun droit de bourgeoisie dans les communes constituées ; ils en sont formellement exclus par les chartes de franchises de Neublans, en 1256, de Chaussin, en 1260, d'Annoire, en 1262 et 1304, d'Orgelet, en 1267, de Poligny, en 1288[1].

En 1306, l'archevêque de Besançon lança, contre les Juifs et les Lombards, un monitoire adressé au bailli, peut-être pour provoquer contre les usures de ces banquiers quelque mesure coercitive. Mahaut d'Artois s'y opposa[2]. En 1309, elle a des Juifs à Pontarlier, à Bracon, à Chariez; elle les introduit à la Loye (1309) et plus tard à Auxonne (1312) ; elle emprunte 600 livres à Héliot de Vesoul au moment du mariage de sa fille et les lui rembourse de 1308 à 1311. Tous lui paient un cens annuel dont la quotité varie de 20 sous à 30 livres[3].

En 1315, Héliot de Vesoul, le créancier de Mahaut, est, avec Josse de Pontoise, commissaire des Juifs de France pour le rapatriement des Juifs de langue d'oc[4]. Sa banque, singulièrement prospère, avait pour clients toute la noblesse du Comté de Bourgogne[5], et ses opérations commerciales et financières, le reliant à l'Allemagne, à la France, à l'Artois et aux Flandres, ont laissé de nombreuses traces dans les archives des Deux-Bourgognes. Ses livres de commerce (texte hébreu), conservés à Dijon, ont fait l'objet d'un intéressant travail ; ils jettent sur la situation sociale et commerciale des Juifs, à l'époque dont nous parlons, un jour aussi complet que possible, et nous leur consacrerons, comme ils le méritent, une étude détaillée[6]. Disons seulement qu'Héliot, fort attaché à la famille d'Othon IV, comme il l'avait été à ce prince, fut le bailleur de fonds et l'hôte d'Henri de Bourgogne, son neveu. Le 4 mars 1319, en retour de l'engagement pris par Hugues de Bourgogne et affirmé sur la foi du serment, de les aider à recouvrer leurs créances, Héliot s'obligeait, tant en son nom que comme cau-

[1] A. Tuetey, *Droit municipal en Franche-Comté*, 56, 57, 189, 203, etc.
[2] *Pièces just.*, n° 29.
[3] A Pontanlier, Habranin, XL. l.; Jacolet, C s.; — à Bracon, Moussé, XX. l.; Bienvenue, XX. s.; Mirien, XXX. s.; — à Chariez, Eliot, XXX. l.; les enfants d'Eronin, XXX. l., 1309, etc... — *Pièces just.*, n° 29.
[4] G. Saige, *Les Juifs de Languedoc*, pp. 106 et 330. — Arch. Nat., P 2289, f° 108.
[5] *Pièces just.*, n°s 36, 37, 41, 42, 43 44.
[6] Chapitre v.

tion des Juifs de Fondremand, de Montbezon, de Port-s.-Saône, d'Apremont, de Dôle, de Poligny et de Baume, c'est-à-dire pour la plupart des Juifs du Comté, à verser à Hugues de Bourgogne une somme de 500 livres[1]. Deux ans plus tard, Philippe le Long, par lettres-patentes du 14 décembre 1321, rendait exécutoire au Comté de Bourgogne l'ordonnance qui expulsait les Juifs de France et ordonnait à tous les justiciers du royaume de délivrer aux gens de la reine Jeanne de Bourgogne tous les biens confisqués sur Héliot de Vesoul, Vivant son fils et les autres Juifs du pays, en quelque lieu qu'ils fussent[2]. En vertu de cette ordonnance (aujourd'hui perdue), les biens des Juifs furent vendus, la maison d'Héliot fut donnée à une dame d'atours de la reine Jeanne en 1324[3], et dépouillés de leurs richesses « ils furent getié fuer de la Comté de Bourgogne »[4] où, quatorze ans plus tard, on n'avait pas encore achevé de liquider leur confiscation[5]. La mort prématurée de Philippe V en 1322 laissa le comté de Bourgogne partagé entre la mère et la fille, Mahaut d'Artois et la reine Jeanne, toutes deux veuves et douairières. Sous leur gouvernement pacifique, les Juifs purent rentrer à loisir, tandis que le Duché de Bourgogne leur restait obstinément fermé ; et, quand la mort de Mahaut et de Jeanne, survenue en 1329, eut fait passer la souveraineté du Comté entre les mains du gendre de Jeanne et de l'époux de Jeanne de France, le duc de Bourgogne Eudes IV, ce prince trouva les villes de son nouveau domaine peuplées de nombreux groupes de Juifs partiellement recrutés parmi les exilés bourguignons.

Un tableau des 85 ménages juifs qui peuplent à ce moment le Comté de Bourgogne est très suggestif pour leurs noms et surtout leurs lieux d'origine : l'Angleterre, Braine en Flandre, Troyes, Ferrette, Verdun-sur-le-Doubs, Pont-à-Mousson, Reims, Chaumont, Maisonvaux, etc. C'est une population, partie de réfugiés (32 familles), partie de Juifs dès longtemps fixés au Comté de Bourgogne, rentrés après l'orage de 1321[6].

Apremont, Auxonne, Baume, Châtelbelin, Châtillon-le-Duc,

[1] *Pièces just.*, n° 43.

[2] Arch. du Doubs, B 14, cote V, 161 (simple mention : ancien inventaire de la chambre des comptes de Dôle).

[3] L'abbé Morey, *Les Juifs en Franche-Comté au XIVe siècle*, 12. — Cette étude, faite un peu à la légère, invoque un certain nombre de faits controversés et, sauf les emprunts faits littéralement aux inventaires imprimés des dépôts d'archives, donne des sources souvent douteuses ou des dates inexactes.

[4] Compte de Richard des Bans, trésorier de Vesoul (1332-1333), cité par Ed. Clerc, *Essai*, II, 23.

[5] Voir la perception de leurs *vieilles dettes* faite en 1336-1338 par le trésorier Richard des Bans, de Vesoul, *Pièces just.*, n° 55.

[6] *Pièces just.*, n° 52, compte de Richard des Bans, trésorier de Vesoul, 1332-1333.

Chissey, Clerval, Fondremand, Fontenoy-le-Château, Gray, Montbozon, Poligny, Pontarlier, Port-sur-Saône, Salins, Velesmes et Vesoul, tels sont les emplacements des Juifs en 1332. Un renseignement encore : presque sans exception, toutes ces localités dépendent du domaine. L'établissement éphémère de Juifs installés dans des seigneuries particulières, telles que Lons-le-Saunier, Arlay, Bletterans, Champlitte, l'Isle, etc., n'a subsisté nulle part, sauf à Montbéliard, et nos documents sont muets désormais à ce sujet.

Eudes IV emprunta volontiers aux Juifs et aux Lombards de son Comté : Rubiagin de Dôle, héritier de Vivant de Vesoul, fils du célèbre Héliot, est à la fois son créancier et son mandataire [1] ; c'est lui qui fait parvenir au duc à Dijon l'argent qu'il recouvre sur son domaine [2]. Sanse de Montbéliard, frère de Rubiagin, est dans le même cas [3], aussi les 60 livres de cens annuel qu'ils doivent au domaine ne figurent-elles jamais dans les comptes, car le Duc leur redoit toujours [4] et leur envoie volontiers des clients du Duché, quand il n'emprunte pas lui-même [5]. Quand la guerre des barons, qui a ensanglanté le Comté de Bourgogne révolté contre Eudes IV, prend fin au traité conclu à Vincennes le 13 juin 1337, le Duc prend l'engagement de solder au compte de Jean de Chalon, chef de l'insurrection « cinc mile livres tournois à ses jueix et à ses lombars, se tant y doit... [6] » Au lendemain de ce traité Eudes fit argent de tout et les Juifs en payèrent leur part. Dans les terres d'Hugues de Bourgogne, le juif Haquinet de Montbozon et le prévôt Colin purent retrouver 185 livres 21 deniers de vieilles dettes ; la redevance du cimetière de Montbozon produisit 12 livres, 11 sous, 3 deniers ; les vieilles dettes de Juifs du Comté que recouvrait Mossel de Bracon : 201 livres, 5 sous, 6 deniers, enfin, les cens courants des Juifs de Vesoul, ceux d'Auxonne, de Dôle, de Poligny, ne faisaient plus partie de la trésorerie de Vesoul. A Port-sur-Saône et à Vesoul, il fallut, en revanche, rembourser 90 florins de Florence, jadis empruntés au nom du Duc par le bailli Hugues d'Arc [7].

[1] *Pièces just.*, n° 53.
[2] Arch. du Doubs, B 79[A], f. 30, 1332-1333.
[3] *Ibid.*
[4] Arch. Côte d'Or, B 1389. — Compte de Richard des Bans, 1336.
[5] *Pièces just.*, n° 54.
[6] Matile, *Monuments de Neuchâtel*, CCCCXIV, p. 442 ; — Arch. du Doubs, B 339.
[7] *Pièces just.*, n° 55. — En 1338, c'est-à-dire la même année, Girard Millière de Dôle et Richarde sa femme, « pour se deschargier de plusieurs debtes en mains de juis et de lombars », sont réduits à vendre une vigne à Dôle au prix de 90 florins de Florence (Bibl. Nat., collection de Bourgogne, 43, f° 234).

De 1346 à 1347, une nouvelle révolte de barons comtois contre Eudes IV fut entremêlée de succès et de revers pour les deux partis et se termina par une paix dont Philippe VI de France fut encore le négociateur [1]. A la suite du traité, éclatait dans toute la région de l'Est, en Savoie, en Alsace, en Allemagne, une persécution générale des Juifs. La peste noire, qui étendait ses ravages, la rénovation de la légende de l'empoisonnement des puits [2], et, par-dessus tout un souffle irrésistible qui surexcitait des imaginations fourvoyées, firent voir dans le Juif un ennemi à détruire et à sacrifier [3]. Eudes IV suivait l'impulsion venue de France et donna l'ordre d'arrêter les Juifs du Comté de Bourgogne, de saisir leurs biens et de les juger. Deux commissaires, Guy de Vy, chevalier, ancien bailli du Duc, et Jean de Coublans, écuyer, en furent chargés au baillage d'Amont; il dut en être de même au baillage d'Aval, sur lequel rien ne nous est parvenu [4]. Du 31 octobre au 1er novembre 1348, les Juifs d'Apremont, de Chariez, Fondremand, Gray, de Jussey, Montbozon, Port-sur-Saône et Vesoul, furent arrêtés comme ceux d'Auxonne. On les enferma, partie à Gray, au château et dans la tour de la ville, partie à Vesoul, dans les prisons du baillage, et l'on dressa l'inventaire de leurs meubles, de leurs gages et de leurs créances, dont la liquidation commença.

A Gray, les commissaires avaient délégué Richard de La Loge et le prévôt Jean de Morey, assisté de son clerc, Perrenot le Coquet. On saisit et on inventoria les meubles et les gages des Juifs dont les noms suivent : Lyonet, Symonet, Parise, Jocon et Père, son fils, Moissel, Jacob, la femme Coppinet, Lyon le Gros, Héliot, Bonne Vie, le prêtre de la Loi (ce dernier commerçait tout comme un simple Juif).

A Apremont, la saisie fut pratiquée chez les Juifs Moissel et Danny et chez la Juive Bonne Fille.

La recette, tant de l'argent trouvé que de la vente des biens et gages, produisit 243 florins, 1 gros, 1 denier; les créances à recouvrer s'élevaient à 712 florins et demi; la charge en fut donnée au gruyer de Gray, Perreaul de Courchamp.

Les Juifs de Gray restèrent en prison 117 jours, du 1er no-

[1] Ed. Clerc, *Essai*, II, 85.

[2] Ce fait est visé dans les procédures contre les Juifs de Franche-Comté. *Pièces just.*, n° 58. Juifs mis à la torture « pour savoir la vérité des poudres que l'on disoit qu'ils avoient jetée aux poix et fontaiunes ».

[3] Graetz, *Hist. des Juifs* (trad. Bloch), IV, 275-283.

[4] Le comté de Bourgogne était partagé en deux bailliages : Amont au N.-E., Aval au S.-E. Le premier comprenait la Haute-Saône actuelle et moitié du Doubs, le second le Jura et moitié du Doubs environ.

vembre 1348 au 26 février 1349; deux d'entre eux, Père et Moissel avaient été arrêtés à Auxonne; on avait déposé leurs meubles dans la maison d'Héliot, de Gray[1]. Les opérations des sous-commissaires de Gray prirent fin le 26 février 1349.

A Vesoul, elles durèrent plus longtemps, du 31 octobre 1348 au 14 août 1349; la besogne, plus compliquée, était dirigée par Renaud Joume, de Chariez, prévôt de Vesoul[2], mais Gui de Vy et Jean de Coublans y présidèrent eux-mêmes du 31 octobre au 4 novembre. Et d'abord l'arrestation des Juifs et la saisie des meubles, gages et créances se firent successivement chez Simon, Rubinine, Habrelin, Menessier, Mullequenet, Léaul (garde de la Synagogue), Éliet le Borgne, Éliot, neveu de dame Lie, Mossel le Cellerier, Bienvenue, dame Lie, Banditet, Haronnin, Haquemant. Quatre d'entre eux, Rubinine, Menessier, Habrelin, et Jocon de Port, s'étaient sauvés et avaient été arrêtés par le sire de Villersexel, qui les restitua eux et leurs meubles le 19 novembre 1348.

Mobilier, bétail, cheptels placés chez les paysans d'alentour, tout fut inventorié, prisé et vendu; on en tira à grand peine 293 livres, 17 sous, 11 deniers. Le blé et le vin qu'on trouva servirent à nourrir les prisonniers de Vesoul : 80 personnes, du 2 novembre au 27 janvier 1349, 31 personnes tant Juifs que Juives et petits enfants que l'on garda du 28 janvier 1349 au 10 février suivant pour traduire « d'ébrey en roman » certaines lettres et obligations saisies. Six des prisonniers furent mis au secret, puis à la torture et questionnés pour savoir s'ils avaient jeté des poudres dans les puits et les fontaines.

Le 27 janvier, douze gentilshommes : le seigneur de Montby, Aimé de Velle, Guillaume de l'Isle, le seigneur d'Aroz, Jean de Velle, Othe de Velleguindry, Jacques de Chariez, tous chevaliers, Huguenin de Chariez, Guillaume de Vellefaux, Perrin de Cendrecourt, Guillaume de la Chapelle, écuyers, Henri de Fondremand, étaient convoqués à Vesoul par les commissaires pour juger sur leurs aveux, arrachés par la torture, les Juifs incarcérés. Le verdict fut rendu et les condamna au bannissement pour les soustraire à la vindicte populaire « por ce que l'on ne les tuest et desroubest ». Ainsi finit l'exécution des Juifs de Vesoul.

A Fondremand habitaient seulement deux Juifs, Simonin et Mandant : la saisie fut pratiquée par Jean des Murs, de Jussey, les inventaires et liquidation faits par Gauthier, prévôt de Fondremand, et Henri de Fondremand, commissaire du Duc, du

[1] *Pièces just.*, n° 57.
[2] *Pièces just.*, n° 58.

1er novembre 1348 au 22 novembre 1349. 106 livres, 13 sous, 3 deniers furent réalisés, mais quand on eut liquidé la dépense des opérations, il ne resta plus pour le Trésor que 6 livres, 4 sous, 3 deniers estevenants [1].

A Montbozon, on comptait huit Juifs : Sairinate, Borne, Moursel, Ossayas, Ciniat, la Lune, Flavim et Savelie, leurs créances montaient à 266 livres, 13 sous, 10 deniers [2].

Telle fut l'exécution des Juifs du bailliage d'Amont au Comté de Bourgogne; il n'y eut pas de sang répandu et le bannissement de 80 Juifs eut plutôt pour résultat de les préserver que de les livrer à la colère du peuple.

Des inventaires dressés alors, dont le détail pourrait apporter quelques renseignements à la technique des métiers, à l'histoire du costume, il serait aisé de tirer les éléments d'études accessoires qui sortent de notre cadre et surchargeraient notre plan [3]. Nous avons, du reste, groupé pour le Comté de Bourgogne en 1348, comme nous l'avons fait pour le Duché en 1306, tous les inventaires relatifs à la confiscation des Juifs et à la vente de leurs gages et de leurs meubles. En les parcourant, en les copiant, nous nous sommes convaincu de la situation médiocre des Juifs du Comté, de la modicité de leurs créances et de la pauvreté de leurs débiteurs. Leur condition était bien inférieure à celle des Juifs du Comté au temps d'Othon IV et d'Eudes IV, bien inférieure à celle des Juifs du Duché sous Philippe le Hardi. Il devait en être de même des Juifs du bailliage d'Aval, de Dôle, Salins et autres lieux.

Eudes IV était mort, quand les derniers comptes des Juifs du bailliage d'Amont furent apurés à Dijon; l'un des premiers actes de la régente Jeanne de Boulogne et d'Auvergne, mère de Philippe de Rouvres, héritier de son aïeul, fut de prendre solennellement à Gray, le 29 avril 1349, l'engagement formel de ne plus conserver de Lombards et de Juifs et de les expulser dans les six mois; l'archevêque de Besançon, Jean de Chalon, Henri, comte de Montbéliard, scellèrent cette ordonnance, qui fut promulguée le 26 mai suivant dans tout le comté, et adoptée à Belfort le 2 juin suivant par Jeanne de Montbéliard, comtesse de Katzenellenbogen [4]. Rien ne permet de douter qu'elle ne fut exécutée partout,

[1] *Pièces just.*, n° 59.

[2] *Pièces just.*, n° 60.

[3] L'abbé Morey, dans ses *Juifs de Franche-Comté au XIVe siècle*, a développé à outrance le contexte des documents que nous venons d'analyser; le manque de concision et de précision ôte à son récit le caractère vraiment historique et le fait dégénérer en roman.

[4] *Pièces just.*, n° 61.

car de 1349 à 1374, aucune trace de Juifs n'apparait dans les documents francs-comtois.

La tolérance introduite en France par Jean II dès 1362 et par Philippe le Hardi au duché de Bourgogne, avait favorisé le retour des Juifs et ils étaient revenus à Salins. Le 26 septembre 1374, au moment où Marguerite de France, comtesse de Flandres, d'Artois et de Bourgogne, arrivait à Salins, le clergé de la ville lui présenta une pétition sur parchemin, scellée des sceaux des chapitres, curés, prieurs, cordeliers et hospitaliers de la ville, pour demander l'expulsion « de ces très vils et perfides Juifs dont le contact souillait les chrétiens et suscitait d'innombrables péchés [1] ». La requête fut agréée, et le surlendemain Marguerite de Flandres scella, à Salins même, une ordonnance qui expulsait, dans le délai d'un mois, tous les Juifs de Bracon [2].

Quand le duc Philippe le Hardi fut devenu comte de Bourgogne en 1382 par la mort de Louis de Male, son beau-père, les privilèges concédés aux Juifs dans son duché ne tardèrent pas à être étendus au Comté de Bourgogne. Après la publication des lettres du 21 novembre 1384 analysées dans le chapitre précédent, qui permettaient à 52 ménages juifs de résider tant au Duché qu'au Comté de Bourgogne et au comté de Nevers, quatre chefs de familles juives s'établirent au comté : 3 à Bracon : David, Baroth et Cernon ; 1 à Gray, Bonjour, astreints comme ceux du Duché à 12 francs de cens annuel [3]. En 1390, un quatrième Juif, Vuyon, s'établit à Bracon [4]. En 1391, Chernon de Bracon (dont le fils était devenu en 1385 le gendre de Joseph de Saint-Mihiel, chef de la colonie juive de Dijon) [5], fut condamné à une amende par le lieutenant du bailli d'Aval [6]. Depuis le 30 mars 1390, ces Juifs de Bracon étaient affiliés à la colonie de Dijon et soumis aux mêmes obligations pécuniaires que ses membres [7]. Quand l'expulsion générale des Juifs de Bourgogne fut ordonnée en 1394, les Juifs de Bracon et de Gray suivirent la loi commune, et le compte de Jean Chousat pour l'an 1396-1397 enregistre leur départ en ces termes laconiques : « Les Juifs du conté sont alez demourer hors du conté de Bourgogne par ordonnance de Monseigneur avant le terme de Noël 1395 [8]. »

[1] *Pièces just.*, n° 67.
[2] *Pièces just.*, n° 68. — Cette charte, inédite, a échappé à tous les historiens du Comté, réduits à l'hypothèse du succès de la requête du clergé salinois.
[3] Arch. Côte-d'Or, B 1472, f° 22. — *Pièces just.*, n° 113.
[4] *Pièces just.*, n° 120.
[5] *Pièces just.*, n° 95.
[6] *Pièces just.*, n° 123.
[7] Simonnet, 193.
[8] Bibl. Nat., Collection de Bourgogne, 25, 74, 100, 687.

Besançon, de 1393 à 1404, bénéficie des migrations des Juifs chassés de France, de Bourgogne et de Franche-Comté. Dès 1381, un Juif, Perrenin d'Auxon, emprisonné le 19 novembre par ordre du maréchal de Bourgogne, y habitait. Toute une colonie s'y forma, durant dix ans, pour s'en aller bientôt, quoiqu'elle jouît de nombreuses prérogatives. En 1465, son cimetière « en l'Argillat » fut vendu au profit de la cité.

Mais ce qu'on ignore, c'est qu'en 1396, Philippe le Hardi avait eu la pensée d'accepter les propositions de Vivant de Montréal et de plusieurs Juifs expulsés de Bourgogne, qui le suppliaient de permettre à 50 de leurs ménages de se fixer au comté de Bourgogne. Le duc fit examiner l'affaire par son conseil dont l'avis dut être négatif[1].

En 1409, un juif nommé Mathasias Quino, fixé à Besançon, de 1393 à 1404, habitait Champlitte et fut l'objet d'une incarcération à Montbéliard. Jean Sans-Peur somma le comté de Montbéliard de le remettre en liberté[2]. Mathasias fut le dernier Juif autorisé à séjourner au comté de Bourgogne ; de 1409 à 1791, l'interdiction absolue qui pesait sur sa race ne fut jamais levée.

CHAPITRE III

Condition légale des Juifs dans les deux Bourgognes. — Taxe spéciale des Juifs dans les péages. — Réception de Juifs. — Synagogues et cimetières. — Les rabbins commercent comme les simples Juifs. — Opérations des Juifs : banque et commerce. — Banque : prêts sur gages, sur hypothèques, gages mobiliers, gages immobiliers, contrats divers. — Commerce.

La race juive, une fois admise en Bourgogne, y vécut sans cesser d'être étrangère, à la merci des seigneurs comme les serfs, taillable à volonté comme eux, appartenant comme eux en toute propriété à leurs maîtres. S'il restait le moindre doute sur cette situation, qui laisse les Juifs livrés à l'arbitraire et les expose, malgré le cens volontaire qu'ils paient, à être l'objet d'emprunts forcés ou de confiscations, un texte précieux et inédit, de mai 1269, que nous donnons dans nos *Pièces justificatives*, démontrerait cette vérité tangible[3]. On y voit, en effet, un groupe de Juifs, Josse et Vivant, d'Arlay, Lion le Grand, de Saint-Julien,

[1] *Pièces just.*, n° 134.
[2] *Pièces just.*, n° 135.
[3] *Pièces just.*, n° 5.

Lion le Petit, d'Orgelet, Isaac, de Marigny, Isaac, frère de Simon, de Pontarlier, Vivant, de Nancuise, et Vivant, fils de Simon, de Poligny, se donner en toute propriété, eux, leurs femmes, leurs enfants et leurs biens, à Jean de Chalon, seigneur de Rochefort, et jurer, sur le rouleau de la Loi donnée à leurs aïeux par Moïse, de ne reconnaître aucun autre seigneur. Les Juifs insistent même sur le droit qu'il aura de disposer de leurs personnes et de leurs biens.

Ce texte est l'expression certaine du droit commun en ce qui concerne les Juifs dans les deux Bourgognes.

Leur exclusion, spécifiée déjà, de toutes les chartes de franchises est la preuve qu'ils restent les hommes du seigneur, soumis à son bon plaisir. Nous n'insisterons pas, car aucun document parmi ceux qu'il nous a été donné de parcourir ne peut détruire le fait énoncé. On ne peut les appeler en champ clos, ils sont exempts de tailles et impôts réguliers et généraux, mais paient un cens personnel plus ou moins élevé, outre les *quises*, c'est-à-dire les impôts exceptionnels.

De 1374 à 1394, le Juif est, en Bourgogne, l'objet de réceptions collectives ou individuelles, sur la proposition, ou par les soins de leurs chefs ou rabbins ; on en connaît nombre d'exemples publiés ou mentionnés déjà : les contrats individuels n'ont pas assez d'intérêt pour mériter autre chose qu'une mention [1].

Disséminés sur la surface des deux Bourgognes, livrés au négoce, les Juifs ne forment point partout des communautés régulières; il y en a pourtant à Dijon, à Mâcon, à Autun dès le XIIIe siècle [2], à Lons-le-Saunier, à Vesoul, à Gray, à Montbozon, dès le XIVe siècle [3], à Besançon, de 1393 à 1404.

Banni des franchises communales, le Juif est, en revanche, soumis, sur les rôles des péages, à une taxe particulière. A Chalon-sur-Saône, le Juif paie 9 deniers, la Juive 4 (9 si elle est en-

[1] Réception de Juifs à Dijon, 1381, *Pièces just.*, n° 86 *bis* ; 1383 (Arch. Côte-d'Or, B 1461, f° 14 v°); 1391 (*ibid.*, B 11309, f° 3); — voir Simonnet, 183-187.

[2] L'existence des synagogues d'Autun, Dijon, Mâcon est prouvée par les tombes à inscriptions hébraïques publiées pour la plupart dans cette *Revue* et par l'indication des rabbins donnée par Gerson dans *Les Juifs de Bourgogne* ; celles de Gray et Vesoul par le livre d'Héliot de Vesoul (Loeb), 1300-1318, et Vesoul et Gray en 1348 par les nos 57 et 58 des *Pièces justificatives*.

[3] Il y avait des cimetières juifs à Besançon (lieu dit « L'Argillat », 1465, Arch. Municipales) ; à Bracon (1423-1424, Arch. Côte-d'Or, B 3361) ; à Lons-le-Saunier, dès 1293, entre le prel de Chauldon et la fontaine de Urgidon (A. Tuetey, *Droit municipal*, 227) ; à Montbozon en 1332-1333 (Arch. du Doubs, B 79A), et vraisemblablement dans tous les lieux principaux où ils commerçaient ; l'emplacement coutumier était voisin des Fourches ou de la Potence ; les Juifs payaient ordinairement 1 franc d'or de redevance au Duc ou au Comte, par inhumation.

ceinte)[1]; à Arlay, 5 sous; dans la plupart des péages francs-comtois, dès le xve siècle, 30 deniers (Baume, l'Isle, Montmorot, Pont-de-Roide, etc.); à Verdun, 4 deniers par Juive, et 8, si elle est grosse.

Des rabbins vont, viennent ou séjournent[2]; leur action religieuse s'exerce dans les écoles ou synagogues, mais ils ne s'isolent pas dans la sphère religieuse et nous les voyons en 1300 et 1318 à Vesoul, en 1348 à Gray[3], en 1378-1392 à Dijon[4], se mêler activement au négoce.

Les Juifs ne sont pas généralement artisans, ils sont parfois orfèvres, graveurs de sceaux[5] et bouchers[6].

Dans les deux Bourgognes, ils se livrent tour à tour à deux genres d'opérations : les opérations financières ou de banque proprement dites et les opérations de commerce en général, spéculations sur les marchandises neuves, revente des gages et marchandises d'occasion.

Le prêt d'argent est, par excellence, la raison d'être du Juif, c'est le motif réel de la tolérance du seigneur qui l'admet, le protège, l'encourage, puis le met en coupe réglée et le rançonne sans pitié quand l'occasion s'en présente, c'est-à-dire très fréquemment. Nos documents le montrent dès 1208 prêtant à une abbaye[7]; il prêtera plus volontiers à la noblesse : aux Joinville, alliés de la maison de Chalon dans le comté de Bourgogne[8]; en 1277 à un seigneur dont le duc Robert ne dédaigne pas d'être le plaige[9] pour 1,500 livres, à Othon IV, comte de Bourgogne, dont il devient le mandataire, en 1282, 1285, 1286[10], aux Montfaucon[11], aux Faucogney[12], à de plus petits gentilshommes, qu'il n'exploite pas moins[13] que les

[1] Arch. Côte-d'Or, B 1138, f° 2, 16 v°, 51 v°.

[2] Loeb, *Deux livres de commerce*, *Revue*, VIII, 109.

[3] *Revue*, VIII, 109; — voir *Pièces just.*, n° 57, art. 138-148. Le prêtre de la Loi de Gray prête sur gage.

[4] Joseph de Trèves, « maistre de la loy », commerce activement à Dijon de 1378 à 1391 (Arch. Côte-d'Or, B 11305, B 11306).

[5] A signaler notamment la présence à Dijon de Meret « Sigillifici », Simonnet, 174; voir notre table de noms juifs.

[6] Loeb (*Ibid.*, VIII, 167-170) indique Diéot, officiant à Vesoul, et un boucher juif de Port. — Voir pour la boucherie juive un document analysé par Simonnet sur la boucherie particulière des Juifs de Dijon en 1383 (*Mém. Acad. de Dijon*, 1865, p. 188).

[7] *Pièces just.*, n° 1.

[8] 1264 (*Pièces just.*, n° 4).

[9] 1277 (Arch. Côte-d'Or, B 11412, f° 40).

[10] *Pièces just.*, n°s 11, 14, 15, 16.

[11] *Pièces just.*, n° 12.

[12] *Ibid.*, n°s 17, 22.

[13] *Ibid.*, n° 21.

puissants sires de Neufchâtel-sur-le-Lac [1], ou les sires de Vienne, ses clients fidèles [2]. Il ne le fait qu'à gros intérêts, s'il avance de beaux deniers comptants et tire de son argent de 25 à 50 pour cent, quand ce n'est pas davantage [3]. Qu'il prête de grosses sommes à des grands, ce ne sera que sur bonne hypothèque ou forte caution, dûment libellée par devant notaires, officialités ou juridictions; s'il ne stipule pas toujours des intérêts, il stipule généralement des amendes et c'est chose fort singulière de voir au XIVe siècle les amendes, stipulées au profit du duc de Bourgogne, intéressé de la sorte à faire payer les débiteurs du Juif [4]. Le Duc est toujours son plus gros client [5]. Qu'il prête à des pauvres, ce sera sur gages et, le plus souvent sans contrat écrit [6]; notons que l'emprunteur sur gage n'est pas toujours un pauvre diable, quoique ce soit la coutume (témoin les inventaires des Juifs de Dijon en 1306, et ceux des Juifs de Gray et Vesoul en 1348) [7], car en 1381, le duc Philippe le Hardi lui donne en gage une de ses jarretières d'or [8]. C'est des gages, d'ailleurs, qu'il tire son plus gros bénéfice, car c'est le gage qui lui amène la masse de ses clients, c'est par le gage qu'il pénètre dans tous les intérieurs et finit par être maître de l'argent qui se dérobe et qu'il amasse chez le peuple pour prêter ensuite au riche dans l'embarras. En vendant le gage mobilier, le Juif fera de nouveaux bénéfices, soit en rachetant par dessous main, soit en transigeant avec le débiteur attardé [9].

Un gage qui lui procure des profits considérables, c'est l'hypothèque ou le gage immobilier. Tantôt ce sont de grands seigneurs qui engagent les revenus de leurs terres, comme Mathieu de Longwy en 1258 [10], comme Hugues de Neublans en 1264 [11], comme Simon de Joinville, sire de Gex, qui engage en 1264 Marnay [12], comme Gui de Rans qui engage ses moulins de Roche au Juif Simon de Chissey en 1274 [13], comme le sire de Rennes qui engage

[1] *Pièces just.*, n° 24.
[2] *Ibid.*, n° 25 (1301); — Arch. Côte-d'Or, B, 11312, f° 6 (1390).
[3] Voir notre chapitre sur l'Intérêt.
[4] Arch. Côte-d'Or, B, 11344, f° 49, etc.
[5] Prêts en 1333 (Arch. du Doubs, B, 79); — en 1337 (Arch. Côte-d'Or, B, 1389, f° 32 v°-33); — en 1385 (*Ibid.*, B, 1465, f° 45 v°); en 1393 (*Ibid.*, B, 1494, f° 34).
[6] Constitutions de gages, 1381-1384; — *Pièces just.*, n°s 76, 83, 109.
[7] *Pièces just.*, 31 (1306), n°s 57 et 58 (1348).
[8] Dégagée, moyennant 10 francs, chez David de Baume (Arch. Côte-d'Or, B, 1457, f° 61).
[9] Nombreux contrats de ce genre de 1364 à 1393 (Arch. Côte-d'Or, B, 11261, f° 13; — B, 11274, f° 135; — B, 11302, f° 5; — B, 11308, f° 136; B, 11344, f° 47 v°).
[10] Arch. du Doubs, B, 474.
[11] *Ibid.*, B, 476.
[12] Marnay (Haute-Saône), arr. de Gray, ch.-l. de canton. — *Pièces just.*, n° 4.
[13] *Pièces just.*, n° 57.

[illegible] comme [illegible] seigneur de Rennes en 1277 [illegible] comme Vincenot [illegible] seigneur de Beaujeu en Mâconnais, qui engage [illegible] en 1284 à Rodolphe le Duc et à Sanse de Montbéliard [illegible] comme [illegible] qui engage en 1277 [illegible] à les [illegible] parisiens qui [illegible] [illegible]

Si les seigneurs engagent leurs fiefs en sollicitant et obtenant l'adhésion de leur suzerain, les simples particuliers aliènent leurs terres, leurs maisons, leurs champs, et tant que le Juif n'est pas impliqué pour ses propriétés personnelles en nettes [illegible] qui [illegible] au XIIIe siècle [illegible] prête sur hypothèque, exproprie et administre ses terres et ses champs [illegible] ne les peut revendre à profit. Les registres des notaires de la Bourgogne, où nous avons puisé, fournissent d'actes de ce genre.

Parmi les clauses que le Juif fait insérer dans ses contrats de 1287 à 1293 [illegible] en a une assez singulière. C'est la renonciation par le débiteur à implorer lettres de grâce ou de répit pour ses dettes, du Roi ou du Duc. On y ajoute souvent une clause pénale, le paiement de 10 à 50 francs d'or à verser au Duc. Les mêmes contrats contiennent souvent la clause de prise de corps : le Juif hésitant peu à faire incarcérer ses débiteurs et la justice lui prêtant d'ordinaire main-forte du moins au XIIIe siècle.

Le gage accepté est souvent, quand le Juif traite avec les paysans, une tête de bétail, un cheval, un bœuf, une chèvre. Le Juif se prend le mot en cheptel et souvent en tire grand profit.

Toutes ces opérations, toutes ces transactions sont la conséquence forcée des prêts. Parfaits et sûrs-ent absolument, y compris les

[1] Bibl. Nat. [illegible] Arch. [illegible]

[2] *Pièces just.* [illegible]

[3] Arch. [illegible] — Notre série serait incomplète si nous ne [illegible] les Juifs. Cession par Jean, seigneur [illegible] en mai 1[illegible] à Denon [illegible] de Chalon [illegible] Bibl. Nat. [illegible] Fr. [illegible] de Mandelart à Simon de Cussey 1277. Arch. [illegible] de Chamoux-sur-Seine octobre 1277. [illegible] Cour de Bourgogne [illegible]

[illegible] Duc de Savoie [illegible] en Elas, possède en les maisons [illegible] *Pièces just.* [illegible]

[illegible] *Pièces just.* [illegible] — [illegible] opérations sur [illegible] 1[illegible] — [illegible] à Beaune par Moussey de Seure, 1280. Bibl. Nat. [illegible] — [illegible] vente de [illegible] à Dijon par Guillaume [illegible] Arch. Côte-d'Or, B. 11[illegible] — [illegible] à Pouilly 1296. Bibl. Nat., Coll. de Bourgogne [illegible] — [illegible] à Dijon, 1[illegible] Arch. Côte-d'Or, B. 11[illegible] — [illegible] *Pièces just.* [illegible] — vente de maisons saisies à Saint-[illegible] par Joseph de Saint-Maurice, 1[illegible] Arch. Côte-d'Or, B. 11[illegible] [illegible]

[4] *Pièces just.* [illegible] et les [illegible] dans les archives des Arch. de la Côte-d'Or, B. 11[illegible], 11[illegible] 11[illegible]

[5] *Bibl. Nat.* [illegible]

[6] Arch. Côte-d'Or, B. 10[illegible], [illegible] — *Pièces just.*, n°s 31, 37, 38.

ventes de gages ou de terres hypothéquées, dans la catégorie des opérations de banque. Elles ne sont pas les seules dont nos documents gardent la trace : le commerce de marchandises neuves est une des occupations principales des Juifs des deux Bourgognes. Nous ne nous y étendrons pas beaucoup, car on en trouvera l'exposé dans un chapitre spécial consacré aux livres de commerce de la banque d'Héliot de Vesoul [1]. Mais nous indiquerons ici très sommairement les catégories de marchandises sur lesquelles le commerce juif porte de préférence aux XIIIe et XIVe siècles.

Le commerce des étoffes semble très familier à la colonie juive : je n'en veux d'autre témoin que le lot de toile neuve à draps et à nappes qu'en 1306 la duchesse de Bourgogne prélève sur la confiscation des Juifs de Dijon [2]. Le commerce d'Héliot de Vesoul fera la même preuve pour le Comté de Bourgogne. Le commerce du vin est fort répandu dans les deux Bourgognes, nous en donnons quelques exemples pour 1381 et 1383 [3]. Le blé, l'huile, le bois, le charbon sont tour à tour l'objet du négoce [4], qui devait, outre les denrées, porter, nous en sommes certain, sur les objets d'orfèvrerie, sur le bétail et sur les chevaux.

Du 7 décembre 1364 à février 1394, Jocet de Genove, Durand de Carpentras, David de Baume, Simon d'Aranthon, Mossé de Vitry, spéculent sur les vins ou les blés et en font vraisemblablement, soit qu'ils achètent, soit qu'ils revendent, le soulte constant d'autres marchés [5]. Pour le commerce comme pour la banque, les Juifs, opérant individuellement, ne semblent avoir jamais formé d'associations commerciales, bien que, très rarement, quand ils sont retenus par la crainte des risques, ils opèrent deux à la fois [6].

On trouvera sur le commerce des Juifs au Comté de Bourgogne, des renseignements complémentaires dans le chapitre suivant.

LÉON GAUTHIER.

(*A suivre.*)

[1] Chapitre V.
[2] *Pièces just.*, n° 31, art. 688-689 *bis*.
[3] *Ibid.*, nos 79, 99.
[4] *Ibid.*, no 65 (1366) ; 81 et 82 (1381) ; — Arch. Côte-d'Or, B, 11308, fo 38 vo (1389).
[5] Arch. Côte-d'Or, B, 11261, fos 21 vo, 31 vo ; B, 11308, fos 107, 128 vo, 133 ; — B, 11344, fo 14 vo ; — B, 11295, fos 15 vo, 94 vo ; — B, 11346, fo 24 *bis*.
[6] David de Baume et Durand de Carpentras font quelques opérations ensemble en 1389 (Arch. Côte-d'Or, B, 11308, fos 16, 17, 41) ; David et Salomon de Baume en 1388 (*Ibid.*, B, 11302, fo 161 vo).

N. B. — Mentionnons ici un élément de comput usité en Bourgogne et inédit, croyons-nous, « la brise treuhe » (ou brise-treuil), 25 mars, date à laquelle on démonte les pressoirs (Arch. Côte-d'Or, B, 11302, fo 153 vo).

ALLIANCE ISR. UNIVERSELLE PARIS

L'ANCIEN TESTAMENT

ET LA LANGUE FRANÇAISE DU MOYEN AGE[1]

I.

IMPORTANCE DE LA BIBLE DANS L'HISTOIRE DE LA LANGUE.

La Bible latine a pénétré en Gaule dès le IIIe siècle[2]. En même temps qu'elle a contribué à la rapide diffusion du christianisme parmi les tribus germaniques, elle a mis en circulation un nombre considérable de mots nouveaux ; et, quatre cents ans plus tard, tant de termes bibliques ont, du latin d'Église, passé dans le parler populaire que les *Gloses de Reichenau*, cette première ébauche d'un lexique des mots savants de la Vulgate, donnent à plusieurs d'entre eux, comme équivalents de langue usuelle, des mots ayant eux-mêmes incontestablement une origine biblique, tels que : *abominabilem, immundum, maledicere, sanctificare*[3]. Il y a donc déjà, dans le latin vulgaire, un premier apport de mots bibliques.

De même, l'influence du vocabulaire de l'Écriture se marque très nettement dans les plus anciens monuments de notre langue, au IXe siècle, dans la *Cantilène de sainte Eulalie* et les fragments de l'*Homélie sur Jonas*, au Xe, dans la *Passion*, et dans la *Vie de saint Léger*, au XIe, dans la *Vie de saint Alexis*. Mais, c'est à partir du XIIe siècle surtout que ce travail de pénétration devient actif. La littérature étant tout entière aux mains des clercs, la

[1] Nous reprenons ici le titre de l'ouvrage que nous avons publié sur la question, et dont le présent article est un résumé.

[2] S. Berger, *Histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887.

[3] Foerster et Koschwitz, *Altfranzösisches Uebungsbuch*, col. 6, n° 216 ; col. 7, n° 230 ; col. 16, n° 662 ; col. 18, n° 746.

poésie didactique (*Computs*, *Bestiaires*, *Volucraires*, *Lapidaires*), les œuvres d'édification religieuse (*Vies des Saints*), les premiers essais de poésie dramatique (*le Mystère d'Adam*), la prédication (*Discours en vers*) et, plus encore, les premières traductions partielles des Livres Saints (*Psautiers d'Oxford* et *de Cambridge*, les *Quatre Livres des Rois*, les *Juges*, les *Macchabées*, le *Genèse en vers* de *Hermann de Valenciennes*, et celle d'*Everat*) accroissent les ressources de la langue par la création de mots nouveaux, ou l'extension de sens de mots existants. Puis du XIIIe au XVe siècle, la *Bible de l'Université de Paris*, par versions successives sans cesse rajeunies, et le nombre toujours plus grand des écrits pieux d'auteurs clercs ou laïques donnent une importance très considérable à l'élément biblique dans le vocabulaire du moyen âge.

C'est l'histoire de cette participation de l'Écriture à la formation de la langue française que nous nous proposons de résumer ici. Et de plus, puisque l'Ancien Testament se distingue du Nouveau par de notables différences de style, nous nous bornerons à rechercher ce que, depuis ses origines jusqu'à la fin du XVe siècle, notre vieille langue doit à la partie hébraïque [1] de l'Écriture.

Avant tout, il s'agit de déterminer la *caractéristique* des mots et des expressions bibliques.

II.

CARACTÉRISTIQUE DES MOTS BIBLIQUES.

Entre la Bible hébraïque et sa première traduction française s'intercalent la version des Septante et celle de saint Jérôme. On est donc amené à étudier successivement la part des mots *hébreux*, *grecs*, *latins*, *français*, tirés de chacune de ces quatre versions.

I. Pour les *mots hébreux*, les uns littéralement transcrits par les Septante et saint Jérôme, les autres à peine déguisés sous une désinence grecque ou latine, la vérification est facile.

Viennent seuls de l'Ancien Testament les mots hébreux qui se

[1] Nous exclurons de nos recherches les *Apocryphes*, comme pouvant être entachés d'*hellénisme*, les uns, pour avoir été directement écrits en grec, les autres, pour ne pas être parvenus dans leur version originale, araméenne ou hébraïque, exception faite, bien entendu, pour l'*Ecclésiastique*, dont le texte hébreu a été récemment découvert.

retrouvent soit, à la fois, dans les versions grecque et latine [1], soit l'une d'elles [2]. Ce sont :

1° Des termes liturgiques : *Alleluia, amen* ;

2° Des mots désignant des pratiques du culte, des croyances religieuses : sabbat שבת. Pâque פסח. lévite לוי. naziréen נזיר. Éden עדן, Séraphins שרפים. Chérubins כרובים ;

3° Des noms ayant trait à un fait historique : manne מן : des noms de monnaie : sicle שקל : de plantes et d'essences aromatiques, de pierres précieuses : aloès אהלים ou אהלות, byssus בוץ, bdellium בדלח, casse קציעה. cinnamé, cinnamone קנמון, galbanum חלבנה. hysope אזוב, myrrhe מר. nard נרד. saphir ספיר :

4° Des noms propres. de Dieu : Sabaoth צבאות ; d'idoles : Baal בעל. Belzébuth בעל זבוב. Moloch מלך. Satan שטן ; des noms de peuples, de lieux, de personnages : Israélites. Philistins, Amalécites, Canaan, Jérusalem, Sion, le Jourdain. le Liban. Abraham, Isaac, etc.

Ainsi s'éliminent tous les mots hébreux appartenant, soit au Nouveau Testament : *géhenne, hosanna, pharisien, samaritain, Messie* [3], soit à l'hébreu postbiblique : *sanhédrin, cabale, rabbin* [4].

II. La contribution du vocabulaire des Septante et de la Vulgate a bien plus d'importance encore. Le grec et le latin ne possédant pas toujours l'équivalent exact du terme hébreu, il a fallu, pour une traduction strictement littérale, recourir à une méthode particulière de *sémantique*, dont les procédés peuvent se ramener aux suivants :

1° *Extension de l'acception classique* de certains mots [5] :

Ἄγγελος, *messager, courrier*, signifiera : *messager de Dieu.*
ἄζυμος, *compact, serré.* — *pain sans levain.*
βιβλίον, *livre.* — τὰ βιβλία, *les livres saints.* — *la Bible.*
καταρράκτης, *herse, trappe,* — *écluse du ciel retenant la pluie.*

[1] Trois mots seulement échappent à ce moyen de contrôle : *Tohu-bohu, Kinnor, Jéhovah* introduits en français, l'un au XVIe siècle, les deux autres, au XIXe.

[2] Sept mots hébreux, conservés dans la Vulgate, sont rendus chez les Septante par des équivalents : *amen*, γένοιτο ; *chibboleth*, σταχυς ; *éphod* ἔπωμις ; *jubilé*, ἄφεσις σημασία ; *Adonay*, Κύριος ; *Léviathan*, δράκων ; *Béhémoth*, θήρια.

[3] Il faut citer les quelques dérivés qui proviennent de l'emploi du nom propre dans le Nouveau Testament : *Satané* de Satan ; *Jacobée, Jacobins, Jacquerie, Jacquemart*, de l'*apôtre Jacques*, et non du *patriarche Jacob.*

[4] Voir Hatzfeld, Darmesteter, Thomas, *Dictionnaire de la langue française. Traité de la formation de la langue fr.*, p. 31, note 2.

[5] Toutefois, quelques termes *liturgiques*, de sens général, comme *jejunium, neomenia, primitiæ, sacrificare, sacrificium* correspondent bien à צום, חדש, זבח יבכורים.

παράδεισος, *parc planté d'arbres et peuplé d'animaux, — séjour du premier homme, Paradis terrestre, Éden.*

προφήτης, *interprète d'un dieu, d'un oracle, — interprète inspiré de la parole divine.*

ψαλμός, *acte de faire vibrer la corde d'un arc, d'un instrument de musique,* puis *air joué sur la lyre, — chant pieux du roi David.*

σκηνοπηγία, *construction d'une tente, d'un nid, — fête des Tabernacles.*

συναγωγή, *action de réunir des personnes, des objets, — lieu de réunion du peuple juif.*

χριστός, *oint, enduit, — qui a reçu l'onction sainte.*

Le cas sera plus fréquent encore dans la Vulgate :

Altissimus, *très élevé, — Le Très Haut.*

Arca, *coffre, boîte, — vaisseau construit par Noé pour échapper au déluge*[1]; *coffre renfermant les tables de la Loi.*

Angularis, *qui fait angle, — qui constitue la partie essentielle.*

Benedicere, maledicere, *dire du bien, du mal de quelqu'un, — appeler la protection, la colère de Dieu sur quelqu'un.*

Circumcidere, *faire la taille des arbres, — opérer la circoncision.*

Compungi, *être criblé de piqûres, — être pénétré de remords.*

Confundi, *être troublé par un sentiment violent, — être couvert de honte.*

Consummare, *achever, terminer, — anéantir.*

Contritio, *blessure, fracture, — brisement du cœur.*

Diluvium, *inondation, débordement, — déluge universel.*

Emissarius, *messager secret, — envoyé au loin.*

Generatio, *reproduction, — race d'hommes, contemporains, postérité.*

Ingenerare, *faire pousser, implanter, — créer par génération.*

Judicare, judex, *juger, juge, — exercer la magistrature politique de juge* (chez les Hébreux), *magistrat suprême.*

Justus, *juste, équitable, — observateur fidèle de la religion.*

Lapidare, *attaquer à coups de pierre, — faire périr par lapidation.*

Magnificare, *faire cas de..., — exalter la toute-puissance de Dieu.*

Misericordia, *compassion de l'homme pour son semblable, — pitié de Dieu pour l'homme.*

Omnipotens, *tout-puissant, — Le Tout-Puissant.*

Prævaricari, *commettre des irrégularités de procédure* (en parlant du juge, de l'avocat), *— transgresser la loi de Dieu.*

Saccus, *enveloppe grossière, — vêtement de deuil, de pénitence.*

Sanctuarium, *dépôt d'ustensiles consacrés au culte, — le temple avec ses dépendances.*

Spiritus, *vent, souffle vital, esprit, âme, inspiration, — souffle créateur de Dieu.*

Tabernaculum, *tente de campement, tente augurale, — campement des Juifs dans le désert, temple portatif.*

[1] Sur l'hébreu תבה, les Septante ont créé θίδη, θήδη (Voir H. Lewy, *Semitische Fremdwörter im Griechischen*, Berlin, 1895, p. 100).

Spiritus, *vent, souffle vital, esprit, âme, inspiration, colère.*

Transgredi, *passer outre, — passer outre à la loi de Dieu.*

Tribus, *division politique à Rome, — division par familles du peuple hébreu.*

Tribulare, *presser, écraser, — torturer l'âme*

Ungere, unctio, *frotter d'huile, — sacrer avec l'huile sainte, consécration.*

2° ***Extension artificielle de sens*** attribuant à un mot grec ou latin ***toutes les acceptions dérivées*** du terme hébreu dont il rend le ***sens propre*** :

Στερέωμα, ***construction solide, fondements, squelette du corps humain***, deviendra ***la voûte céleste***, pour rendre les divers sens de רקיע, ***étendue solide, surface plane***, et au figuré : ***paroi solide*** entre les eaux d'en bas et celles d'en haut.

πορνεία, ***prostitution***, prendra le sens figuré de ***idolâtrie***, pour rendre les diverses acceptions de זנות, זנונים

μαρτύριον, ***témoignage***, aboutira à ***Loi de Dieu***, pour rendre les deux sens de עדות.

Saint Jérôme emploiera de même : ***firmamentum, fornicatio, testimonium.*** C'est par application de la même méthode que :

Calix, *calice, coupe*, signifiera *sort, destin*, pour rendre les divers sens de כוס.

Convertere, *ramener en arrière*, signifiera ***ramener de l'idolâtrie à Dieu***, pour rendre les divers sens de שוב.

Exaltare, *hausser*, signifiera : 1° *tirer de l'abaissement* ; 2° ***célébrer, louer, exalter***, pour répondre à toutes les acceptions de רום.

Facies, *aspect extérieur des objets*, signifiera : 1° ***surface, superficie*** ; 2° ***présence effective de Dieu, bénédiction*** ou ***colère divine***, pour rendre tous les sens de פנים [1].

Gloria, ***gloire, renommée***, signifiera : 1° ***hommage rendu à Dieu***, 2° ***manifestation de la splendeur divine***, pour correspondre à toutes les acceptions de כבוד.

Lacus, ***bassin naturel*** ou ***artificiel, auge, cuve, lac***, signifiera : 1° ***prison*** ; 2° ***tombe***, pour être la traduction littérale de בור.

Luminare, ***jour d'une fenêtre***, signifiera : 1° ***clarté des corps célestes*** ; 2° ***éclairage du temple***, pour rendre les acceptions de מאור.

Semen, ***semence***, signifiera ***descendance, postérité***, pour exprimer les acceptions de זרע.

[1] Toutefois, saint Jérôme emploie, *propositio*, comme les Septante, πρόθεσις, dans les expressions לחם הפנים, שלחן הפנים.

Servire [1], *être esclave*, signifiera : 1° *rendre un culte à Dieu* ; 2° *faire le service du temple*, pour rendre toutes les acceptions de עבד.

Servus, *esclave*, signifiera : 1° *homme vertueux, pieux* ; 2° *prophète, instrument de la volonté divine ;* 3° *serviteur* (comme terme de civilité par lequel se désigne lui-même celui qui parle), pour rendre toutes les acceptions de עבד.

Testimonium, *témoignage*, signifiera *la Loi*, pour rendre la double acception de עדות.

Tentare, *essayer*, signifiera : 1° (en parlant de Dieu), *mettre à l'épreuve la foi, la fidélité de l'homme;* 2° (en parlant de l'homme) *douter de la puissance divine*, pour rendre les acceptions de נסה.

Testamentum, *dernières volontés, testament*, pris abusivement comme synonyme de *fœdus* et de *pactum*, signifiera *convention, alliance entre Dieu et le peuple juif*, pour rendre l'acception de ברית [2].

Videns, *voyant*, signifiera *le voyant, le prophète*, pour rendre l'acception du participe ראה.

3° *Attribution à un terme unique* de langue classique ou ecclésiastique *des acceptions analogues de plusieurs synonymes hébreux*, le mot acquérant ainsi, par son emploi fréquent, une valeur plus particulièrement biblique :

Abominatio, abominationes, au sens de *actes d'impiété, idoles*, rendant les *trois* mots תועבה, שקוץ, שקץ.

Adorare, au sens de *se prosterner*, traduisant les *deux* verbes כרע, et שחה.

Exterminare, au sens d'*exterminer*, étant l'équivalent des *cinq* verbes אבד, חרם, כרת, שמד, שבת.

Humiliare, au sens d'*abaisser*, rendant les *quatre* verbes דכה, כנע, שפל, ענה.

Iniquitas, iniquitates, au sens de *faute*, répondant à *huit* synonymes, און, פשע, עול, עולה, עון, זמה, מעל, חמס.

Maledicere, maledictio, au sens de *maudire, malédiction*, rendant les *deux* verbes ארר, קלל, et les *deux* substantifs אלה, קללה.

[1] De même, *ministrare, minister, être au service de....., serviteur*, prendront le sens de *faire le service du temple, prêtre*, pour rendre משרת, שרת.

[2] ברית signifiant à la fois *alliance entre peuples*, et *alliance de Dieu et du peuple juif*, les Septante donnent, par extension cette *seconde* acception à διαθήκη, qui, en langue classique passe de : 1° *disposition, arrangement* ; 2° *dispositions testamentaires*, à 3° *convention entre peuples*. A leur exemple, mais par un procédé purement artificiel, Tertullien, puis saint Jérôme attachent à *testamentum, dispositions testamentaires*, le sens de *alliance entre Dieu et le peuple juif*, sans tenir compte de l'absence de toute acception intermédiaire.

Oblatio, au sens d'*offrande*, répondant à *quatre* mots אשה, מנחה, קרבן, עלה.

Opprobrium, *honte, déshonneur*, rendant les *quatre* synonymes בשת, חרפה, כלמה, כלמות.

Peccatum, *péché*, étant l'équivalent des *quatre* synonymes חטאה, חטאת, חטא, פשע.

Polymitus, *bigarré*, rendant les *deux* mots רקמה, פס.

Primitiæ, *prémices*, répondant aux *deux* synonymes ראשית, בכורים.

Prævaricari, *transgresser*, rendant les *trois* verbes בגד, פשע, מעל.

Redemptio, au sens de *rachat*, rendant les *deux* substantifs פדיון, גאלה.

Sanctuarium, rendant les *deux* synonymes קדש, מקדש.

Templum, répondant aux *deux* synonymes בית, היכל.

Transgressio, *violation de la Loi*, rendant les *quatre* synonymes : בגד, מעל, מרדות, סרה.

4° Enfin, *création de néologismes*, tantôt sous forme de gloses, tantôt, de mots tirés d'un radical pouvant fournir au grec ou au latin une série de dérivés correspondant à celle de l'hébreu :

Μεσοποταμία, terme périphrasé pour rendre ארם נהרים.

μονοκέρως, périphrase équivalente de ראם.

πατριάρχης, commentaire exact de אב.

σαββατίζειν, dérivé de σάββατον, pour rendre le verbe שבת à côté du substantif שבת.

σκάνδαλον, dont la racine σκαδ, en rapport direct avec le verbe כשל, est l'exact équivalent du substantif מכשול.

Abominatio, tiré de *abominari*, comme תועבה dérive de תעב.

Glorificare, dérivé de *gloria*, pour correspondre au verbe כבד, à côté du substantif כבוד.

Mortificare, dérivé de *mors*, substitué au terme classique *occidere*, pour rendre par deux mots de même racine le verbe מות et le substantif מות.

Prævaricatrix, féminin de *prævaricator*, comme בגדה est celui de בגד.

Prophetissa, féminin de *propheta*, comme נביאה de נביא.

Propitatio, *expiation, pardon*, propitiatorium, *couvercle d'or de l'arche sainte*, dérivés de *propitiari*, pour rendre כפרים et כפרת, tous deux issus de כפר, dont la première seule des deux acceptions, *expier*, peut s'appliquer au verbe latin, tandis que la seconde, *couvrir*, lui reste étrangère.

Sanctificare, dérivé de *sanctus*, dans le même rapport que קדש avec קדוש.

Tribulatio, dérivé de *tribulare*, comme צר et צרה répondent à צרר.

Holocaustum[1] est le commentaire exact de עלה.

Incircumcisus est la glose de ערל.

Pythonissa est bien l'équivalent de l'expression בעלת אוב.

Rationale est la traduction glosée de חשן.

Unicornu, calqué sur le μονοκέρως des Septante, est, comme lui, l'équivalent de ראם.

III. Un certain nombre de *mots français* se sont aussi enrichis d'une ***acception biblique*** en entrant dans certaines expressions particulières à l'Ancien Testament :

Achoppement (v. fr. *acopail*), au sens de *piège, obstacle qui fait trébucher*, pour exprimer l'*occasion de pécher*, dans : *pierre d'achoppement*.

Alliance (v. fr. *couvent, covenant*), au sens de *alliance entre Dieu et le peuple juif*, dans : *arche d'alliance, arche sainte, alliance éternelle, les tables de l'alliance, le tabernacle d'alliance, rompre l'alliance*.

Brebis, ouailles, troupeau, pasteur, au sens de *peuple élu de Dieu, chefs du peuple de Dieu*, dans : *brebis perdue, égarée, brebis sans pasteur, le pasteur et son troupeau, un pasteur selon mon cœur*.

Calice, coupe, hanap, au sens de *sort, destinée heureuse* ou *malheureuse*, et *épreuve pénible*, dans : *boire le calice, boire le calice jusqu'à la lie, calice de douleur, calice, coupe d'amertume, calice enivrant, la coupe de salut, la coupe de sa fureur*.

Cendre, poudre, poussière, au sens de *signe de pénitence* ou *de deuil*, de *néant de l'homme*, dans : *faire pénitence avec le sac et la cendre, se couvrir les cheveux de cendre, n'être que cendre et poussière, n'être que poussière, faire rentrer dans la poudre, relever, tirer de la poussière*.

Chair, au sens de *être vivant*, dans : *toute chair, la fin de toute chair, toute chair avait corrompu sa voie, ne faire qu'une chair*.

Commandement, au sens de *loi imposée par Dieu*, dans : *les commandements de Dieu, les dix commandements, transgresser les commandements*.

Dormir, au sens figuré de : *mourir*, dans : *dormir dans la poussière, dans la mort, dans la tombe, dormir son sommeil, dormir du sommeil éternel*.

Fils, fille, enfant, dans : *fils de Dieu, de Bélial, de l'homme, des hommes, d'Israël, de Jacob, les fils de ses fils, fille de Jérusalem, de Sion, la fille de mon peuple, les douze fils de Jacob, les filles de Loth, les enfants des hommes*.

Fléau, verge, au sens d'*instrument de la colère divine*, dans : *la verge, le fléau de Dieu, la verge de ma, ta, sa colère*.

[1] La forme *holocaustum* est due à saint Jérôme, elle a été refaite sur l'adjectif καυστός, qui existe à côté de καυτός. Mais les Septante disent ὁλόκαυτος, d'après ὁλοκαυτέω.

Frapper, férir, au sens d'*éprouver l'homme par la souffrance*, dans : *Dieu frappe et il guérit, frapper les premiers-nés.*

Joug, au sens de *servitude*, comme dans : *porter, imposer le joug, briser, rompre le joug*[1], *joug de fer, joug qui s'appesantit.*

Jour, dans : *le jour du sabbat, jour d'affliction, de tribulation, de vengeance, de colère, tous les jours de la vie.*

Loi, dans : *la loi de Dieu, de Moïse, les tables de la loi, le livre de la loi, transgresser la loi.*

Maison, au sens de : *temple, famille, race, descendance*, dans : *la maison de Dieu, du Seigneur, maison de prière, maison de Jacob, de David, d'Israël*, et aussi : *maison d'esclavage.*

Monde (adj.), immonde, au sens de : *pur, impur selon le rite*, dans : *les animaux mondes, immondes.*

Nation, peuple, dans : *le peuple d'Israël, le peuple saint, la nation sainte.*

Œuvre(s), dans : *les œuvres de Dieu, Dieu bénit l'œuvre de ses mains, rendre à chacun selon ses œuvres ;* et au sens d'*idole, culte des idoles*, dans : *les œuvres des mains de l'homme, adorer les œuvres de ses mains.*

Pain, avec son sens propre, dans : *pain azyme, pain d'affliction, de misère, de proposition, pain du ciel, manger son pain à la sueur de son front, l'homme ne vit pas seulement de pain :* au sens figuré d'*épreuves envoyées par Dieu*, dans : *pain de douleur, de larmes, de tribulation.*

Saint, dans les expressions : *le saint d'Israël, mon, ton saint nom, saint à Dieu, la montagne sainte, alliance sainte, lieu saint, le saint des saints, le temple saint, l'huile sainte, l'huile de sainte onction.*

Terre, en parlant de *pays* ou d'*univers*, dans : *la terre d'Égypte, de Canaan, terre d'esclavage, de misère, tous les rois, tous les royaumes, tous les peuples de la terre, la terre des vivants.*

Voie, au sens de *vertu, piété, idolâtrie*, dans : *la bonne, la mauvaise voie, voie d'iniquité, les voies des justes, des méchants, marcher dans les voies de..., toute chair avait corrompu sa voie, garder les voies, marcher dans les voies de Dieu.*

III.

CARACTÉRISTIQUE DES EXPRESSIONS BIBLIQUES.

Elles se divisent, d'après leur *sens* ou leur *forme grammaticale*, en trois catégories : 1° *expressions textuelles ;* 2° *expressions refaites* ; 3° *expressions imitées.*

[1] En face de שבר על, le latin dit : *exuere, excutere, depellere, repellere, dejicere, jugum*, et aussi *servile, turpe jugum*, en face de על ברזל.

I. Les *expressions textuelles* comprennent :

1° Toutes celles qui, se rapportant à *Dieu*, sont :

a) ou des *appellations bibliques de Dieu :*

l'Éternel; le Dieu des Dieux; le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; le Dieu des armées; Dieu de majesté, de gloire, de vérité, de vengeance; Dieu fort, Dieu jaloux, Dieu miséricordieux, Dieu vivant.

b) soit des images de la *grandeur*, de la *justice*, de la *bonté*, de la *colère divines :*

La gloire, la majesté, la splendeur, le trône de Dieu,

l'esprit de Dieu; les voies, les œuvres de Dieu,

les jugements de Dieu; Dieu frappe et il guérit,

la miséricorde, la bénédiction de Dieu; Dieu a béni l'œuvre de mes mains,

la colère, la vengeance, la verge, le fléau de Dieu.

c) soit des *termes de piété*, et quelques *exclamations pieuses :*

Aimer, bénir, chercher, craindre, louer Dieu,

croire, espérer en Dieu; crier à Dieu; invoquer, chanter, bénir le nom de Dieu,

marcher dans la loi, dans la crainte, à la lumière, dans les voies de Dieu; répandre son âme devant Dieu.

Seigneur Dieu! Béni soit le Seigneur! Dieu te bénisse! Vive Dieu!

Dieu soit avec vous! Dieu vous garde! Dieu m'est témoin!

d) soit le vocabulaire de l'*anthropomorphisme biblique.*

La voix, la parole, la bouche, la face, l'œil, le doigt, la main, le bras de Dieu.

Dieu détourne sa face, appesantit sa main, Dieu parle, Dieu marche devant nous, combat pour nous.

2° Celles qui concernent la *liturgie juive* :

L'arche d'alliance; le jour du sabbat; les pains azymes; la fête de Pâque, le livre de la Loi; les tables d'alliance de la Loi, le saint des saints, pains, table de proposition;

3° Celles qui ont trait aux *institutions politiques des Juifs.*

Les anciens d'Israël, les princes du peuple, de la Synagogue, le royaume de Juda, d'Israël.

4° Celles qui sont tirées de leurs *mœurs pastorales* :

Le pasteur et son troupeau; brebis perdue, égarée; le fruit des entrailles; servir de pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre.

5° Celles qui répondent au besoin constant, en hébreu, de traduire l'*abstraction* par un *terme concret*, ou une *image :*

idée de *vie :* le livre des vivants, la terre des vivants;

idée de *mort*, effacer du livre des vivants ; les portes, l'ombre, la main de la mort; dormir son sommeil, du sommeil éternel, dormir dans la mort, dans la tombe, dans la poussière ;

idée de *deuil*, se vêtir de sac, déchirer ses vêtements, se couvrir la tête de cendre ;

idée d'*épreuves douloureuses :* boire le calice, boire le calice jusqu'à la lie ; abreuver de larmes, de fiel, d'amertume; la coupe de douleur, le pain de douleur.

idée de la *toute-puissance divine :* briser les portes d'airain ; la terre est son marchepied ; l'univers est rempli de sa gloire.

idée de *châtiment céleste :* la verge de sa colère ; la coupe de sa fureur; charbons de feu.

idée de *protection divine :* l'ombre de ses ailes, de son bras ; la coupe de salut.

6° des *phrases sentencieuses :*

Tu n'es que poussière, et tu retourneras à la poussière ;

grand chasseur devant l'Éternel ; tu mangeras ton pain à la sueur de ton front ; aimer son prochain comme soi-même ;

s'appuyer sur un roseau ; savoir tout depuis le cèdre jusqu'à l'hysope.

rien de nouveau sous le soleil ; chaque chose a son temps ; celui qui sème le vent, moissonnera la tempête.

7° Des *comparaisons*, souvent prises à la *vie pastorale :*

Aussi nombreux que les étoiles du ciel et le sable de la mer ; sécher comme l'herbe ; comme une brebis sans pasteur ; comme des loups ravissants ; comme le chien retourne à son vomissement; conserver comme la prunelle de son œil ; boire l'iniquité comme l'eau.

8° Quelques *expressions poétiques*, où domine le *terme concret :*

Fils de Jacob, d'Israël, fils de l'homme, la fille de mon peuple; maison d'Israël, de servitude ; lumière d'Israël ; les sentiers de la mer, la face de l'abîme ; les fondements de la terre ; vallée de larmes ; terre de misère ; pain de larmes, d'affliction ; lit de douleur; creuset de malheur ; soleil de justice.

9° Des *souvenirs historiques* : Dieu a créé le ciel et la terre ; Dieu a créé l'homme à son image; Dieu a formé l'homme du limon de la terre ; la colombe revint portant dans son bec un rameau d'olivier ; la femme de Loth changée en statue de sel ; la destruction de Sodome ; la sortie d'Égypte ; la colonne de nuée, de feu ; le veau d'or ; la verge d'Aron ; la sagesse de Salomon, la vigne de Naboth.

10° Quelques *constructions grammaticales*, comme :

1° Le génitif de qualification : *Dieu de vérité, de gloire, de vengeance*, pour : *le vrai Dieu, Dieu glorieux, Dieu vengeur ;*

2° Le génitif déterminatif : *arbre de vie, coupe de salut, esprit de vertige, pierre d'achoppement*, pour dire : *source de vie, assistance divine, moment d'égarement, occasion de péché ;*

3° Construction du superlatif hébreu : *le Dieu des Dieux, le saint des saints, vanité des vanités*, pour dire : *Dieu suprême, la partie la plus sainte du temple, suprême vanité ;*

4° Enfin, certaines locutions comme : *croire, espérer* EN *Dieu, un prêtre* SELON *son cœur, faire miséricorde, trouver grâce devant les yeux de quelqu'un*, etc.

II. Les *expressions refaites* rappellent ou résument *un fait*, une *parole* de l'Écriture en termes empruntés, tous ou en partie, au texte, dans des constructions plus ou moins libres, qui aboutissent souvent à de véritables *gallicismes : Adam et Ève, Caïn et Abel, la tour de Babel, l'arche de Noé, les dix plaies d'Égypte, la mort des premiers nés, l'ânesse de Balaam, Moïse sur le Sinaï, Jonas dans la baleine, Daniel dans la fosse aux lions, manger du fruit défendu ; Caïn, qu'as-tu fait de ton frère ? C'est la tour de Babel, être le bouc émissaire, pauvre comme Job, adorer le veau d'or ; nous sommes tous de la côte d'Adam ; fort comme Samson ; c'est notre Benjamin.*

III. Les *expressions imitées* introduisent en français, à l'aide de la proposition *de* entre *deux noms*, la construction essentiellement hébraïque de l'*état construit*, avec son double rapport de *qualificatif* ou de *déterminatif*[1] : *Dieu de majesté, de vengeance, fils d'iniquité, homme de sang*, devenant *père de jugement et de vengeances, gens d'iniquité, gens de sainteté, femme de sang ;* et d'autre part, *arbre de vie, fontaine de sapience, coupe de salut, verge de discipline* aboutissant par un double système de synonymie, qui remplace l'un des deux termes par un équivalent, à *arbre d'orgueil, fontaine de miséricorde, de piété.*

[1] *L'état construit* exprimant le *superlatif absolu* par la répétition, après un substantif de ce même substantif au pluriel, אלהי האלהים, שמי שמים n'a été imité, en français, qu'après le XVe siècle, *le brave des braves, le dernier des derniers.*

IV.

HISTORIQUE DES MOTS ET DES EXPRESSIONS BIBLIQUES.

Après avoir déterminé, à l'aide d'une caractéristique, les mots et les expressions empruntés à l'Ancien Testament, il reste à suivre l'histoire de leur introduction dans la langue française.

On a vu que, par le latin d'Église, l'élément biblique commence à pénétrer en roman dès le IVe siècle, et, qu'au VIIIe, plus d'un terme de la Vulgate a pris place dans le vocabulaire. Nos plus anciens textes attestent aussi la présence dans notre langue, dès ses origines, de quelques termes bibliques. Mais comment donner une idée plus exacte de la richesse de cet apport, au XIIe siècle, qu'en faisant le relevé de tous les *néologismes* — mots, expressions, hébraïsmes — qu'ont mis en circulation les deux *Psautiers français* d'Oxford et de Cambridge? C'est là qu'on rencontre les premiers exemples de :

abominable	exterminer	miséricorde	saintifier
abomination	génération	mortifier	saintification
abominer	glorier	oblation	saintifiement
cèdre	glorifier	opprobre	saintuarie
christ (adj.)	jejunie	prévaricacion	tabernacle
compunctiun	juste	prévarier	testament
consummaciun	humilier	primices	tribulation
consummer	lac	proïsme	tribuler, tribler
contriciun	luminarie	prochain	unicorne
diluvie	magnefier	sacerdote	vanité
escandle	ministre	sacrefier	vivifier
esprit	ministrer	sacrefise	ysope.

La maison, la gloire, la loi, le trône, la parole de Dieu,
crier à Dieu, chercher, craindre, bénir Dieu,
invoquer, louer, chanter, bénir, glorifier le nom de Dieu,
abreuver de délices, sonder les cœurs et les reins,
la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse,
celui qui sème dans la douleur, moissonnera dans la joie,
Dieu de majesté, de gloire, de vérité, de vengeance, Roi de gloire, parole de vérité, chair de pestilence, esprit de tempête, opprobre des humains.

La traduction des *Quatre Livres des Rois* apporte aussi sa part des mots nouveaux et d'expressions, et les écrits pieux de

l'époque, la *Paraphrase des Évangiles de la quinzaine de Pâques*, la traduction des *Dialogues de saint Grégoire*, et des *Sermons de Morice de Sully* et de *saint Bernard* donnent une première consécration aux termes bibliques les plus usités.

Au XIIIe siècle, la lutte va s'engager entre les partisans et les adversaires de ces néologismes, et la *Bible de l'Université de Paris* offre un mélange bizarre de mots nouveaux et de mots de langue usuelle qui en sont les équivalents. C'est ainsi qu'on y rencontre successivement *alliance* et *convenant*; *arche* et *huche*; *iniquité* et *felonie*; *miséricorde* et *merci*; *opprobre* et *reproche*; *sabbat* et *samedi*; *scandale* et *esclandre*; *tenter* et *essayer*. L'unité du vocabulaire biblique ne se constitue que dans la *Bible historiale de Guiard Desmoulins* (1295) et elle reste si bien établie jusqu'à la fin du XVe siècle, que ni les protestations du traducteur du *Psautier lorrain* (1365), ni les timidités de la *Bible* de *Raoul de Presles* (1382) ne compromettent l'œuvre des novateurs. Enfin la *Bible* de *Jean de Rély* (1487) témoigne, dans ses seize éditions, du progrès définitif de la langue biblique.

C'est aussi du XIIIe siècle, grâce au nombre toujours plus grand d'ouvrages d'inspiration religieuse, que se développe la série des *expressions refaites* dont on entrevoit les premières tentatives dès le Xe siècle. C'est sous l'influence des théologiens et surtout de l'*Historia scholastica* de *Comestor* que naissent toutes ces expressions qui rappellent les plus importants faits historiques de l'Ancien Testament, comme : *Dieu a créé la femme d'une côte d'Adam, le fruit défendu, le meurtre d'Abel, vivre autant que Mathusalem, Joseph vendu par ses frères, voir la terre promise, la captivité de Babylone.*

Toutefois, la prolixité naïve de la vieille langue s'accommode mieux de la périphrase. La formule brève, l'allusion rapide sous forme de *gallicismes* sont de création moderne; le moyen âge n'a fait que leur ouvrir la voie.

Quant aux *expressions imitées*, toutes de ce type uniforme d'hébraïsme usuel désigné sous le nom d'*état construit*, et rendu d'une façon si exacte et si française par la proposition *de* entre *deux substantifs*, elles commencent à apparaître à la fin du XIIe siècle. Mais c'est surtout du XIIIe siècle que date leur étonnante fortune, quand la langue mystique va créer tout un riche répertoire d'appellations nouvelles en l'honneur du Christ et de la Vierge. Sur le modèle de *Roi de gloire*, *parole de vérité*, *arbre de vie*, les auteurs pieux créent des expressions comme : *Père de gloire*, *Roi de paix*, *de concorde*, *de douceur*, *de miséricorde*, *Roi de Paradis*, *Reine de gloire*, *Dame de Paradis*,

lumière de vérité, fontaine de miséricorde, hysope d'humilité, cèdre de sapience, fruit de vie.

Si ce vocabulaire mystique ne se conserve pas tout entier, la tournure hébraïque, du moins, restera bien vivante, mais en s'écartant de plus en plus de sa valeur primitive.

Tel est, en raccourci, le rôle de l'Ancien Testament dans la formation de notre langue.

Pour les mots, l'évolution est complète. Entre le IXe et le XVIe siècle, ils ont conquis dans le lexique une place que bien peu perdront ; et beaucoup, par contre, ont si bien pénétré dans l'usage, qu'à peine reconnaît-on, aujourd'hui, la marque de leur origine.

Pour les expressions — plus nombreuses encore que les mots — la question est plus complexe. Sans parler de celles que leur caractère strictement liturgique laisse comme en marge de la langue, le moyen âge a tiré de l'Ancien Testament toute sa phraséologie dévote et mystique, plus d'une tournure poétique, quelques-unes de ces hardies métaphores qui tranchent si vivement sur le fond plus terne de l'élément classique, des images, des comparaisons, des sentences, une part de souvenirs historiques, et même plusieurs de ses idiotismes.

L'apport de l'Ancien Testament à notre vieille langue est donc considérable et méritait une étude particulière. Nous avons essayé, sans épuiser la question, d'en traiter les points essentiels, et d'en faire ressortir l'intérêt. Des recherches du même ordre restent à faire sur le XVIe siècle et les temps modernes. Il serait original aussi de les voir s'étendre à d'autres langues, et de pouvoir, un jour, établir en une vaste synthèse quelle part revient, encore aujourd'hui, à la Bible dans l'expression de la pensée humaine.

J. Trénel.

MANUSCRITS DU HADAR ZEKÈNIM

RECUEIL DE COMMENTAIRES EXÉGÉTIQUES DE RABBINS DE LA FRANCE SEPTENTRIONALE

M. Ad. Neubauer, dans une lettre[1], a rendu compte rapidement, entre autres, d'un ms. de la Bodléienne (Or. 604)[2] contenant un commentaire du Pentateuque חדושי צרפת qui est l'œuvre d'un Français. Sa courte description a été largement utilisée par les historiens de la littérature juive[3]. Comme le ms. cite un assez grand nombre d'explications dues à des rabbins français, j'ai voulu l'examiner et, pour cela, l'ai fait copier par M. I. Last.

J'ai pu faire immédiatement une constatation qui n'a pas encore été signalée, à ma connaissance, c'est que cet ouvrage est absolument identique au n° 232 de la Bibliothèque nationale, חדושי התורה לרבני צרפת ז"צ"ל. La ressemblance est si grande que dans les deux mss. se remarquent les mêmes déplacements de paragraphes avec la note לעיל « plus haut », indiquant que ces passages ont été omis à tort. La seule différence appréciable est la suppression, dans le ms. de Paris, des gloses françaises et des noms de localités servant de patronymiques. Le fait s'explique, d'ailleurs, sans peine : le copiste était de la France méridionale et il n'a trouvé aucun intérêt à reproduire ces termes de langue d'oïl.

Le Catalogue des mss. de Paris va-t-il nous éclairer sur l'état civil de cet ouvrage ? Oui, semble-t-il, car, à l'en croire, il aurait été publié à Livourne en 1783 dans le recueil intitulé *Daat Zekènim*. Malheureusement, sous cette forme, l'affirmation est fausse;

[1] *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, IX, p. 217.
[2] 270 du Catalogue Neubauer.
[3] Particulièrement par M. Gross, dans sa *Gallia Judaica*.

il y a bien, en beaucoup de passages, identité entre le ms. et ce commentaire, mais cela tient uniquement à ce que les recueils exégétiques des XIIIe et XIVe siècles ne craignent pas d'exploiter leurs devanciers. En réalité, le ms. et l'édition représentent deux ouvrages distincts. L'erreur du Catalogue des mss. de la Nationale est due à un correcteur bien intentionné : on avait probablement écrit d'abord *Hadar Zekènim* ; mais comme ce livre est assez rare et moins répandu que le Daat Zekènim, quelqu'un des auteurs du Catalogue a cru bon de rectifier cette prétendue erreur. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que le ms. de Paris et, par conséquent, celui de la Bodléienne sont deux exemplaires du commentaire qui a paru en 1840 à Livourne sous le titre de Hadar Zekènim [1]. C'est ce qu'avait deviné, pour le ms. de la Bodl., M. Berliner, qui, en jugeant d'après la description de Neubauer, a supposé que « le Hadar Zekènim provient de ce ms. ou d'un autre recueil analogue [2] ». Ces mots ont inspiré au jeune et savant bibliothécaire de Francfort, M. A. Freimann, l'idée de comparer le commentaire imprimé avec le n° 112 de la Bibliothèque municipale de cette ville et d'en constater l'identité [3].

La conjecture de M. Berliner n'était pas exprimée avec assez de netteté, car voici ce qu'elle a donné à croire à M. Ad. Poznanski, qui dans son *Schiloh*, paru tout récemment, a eu l'occasion de parler du Hadar Zekènim et du ms. de la Bodléienne : « Le recueil de Tossafot Hadar Zekènim est tiré en grande partie des *Hiddousché Sarfat* (le ms. en question). » Bien mieux, M. Ad. Poznanski s'appuie sur les divergences des deux textes pour établir leurs dates respectives de composition (p. 153). Les *Hiddousché Sarfat* attendant l'arrivée du Messie en 5143 = 1383 et le Hadar Zekènim en 5163 = 1403, il en résulte que le premier a été rédigé antérieurement à l'année 1383 et le second postérieurement, mais avant 1403. Or, les deux textes sont conçus dans les mêmes termes. M. Ad. Poznanski a été victime de la concision des notes de Neubauer. La même aventure lui est arrivée à propos de l'interprétation de Gen., XLIX, 10 [4]. Il reproduit d'abord l'explication des *Hiddousché Sarfat*, puis celle du Hadar Zekènim, qui en est censément différente, — alors qu'ici encore l'identité est absolue — uniquement parce que Neubauer a tronqué le passage.

[1] Ce titre, comme celui de Daat Zekènim, est de l'éditeur. Il embrasse, d'ailleurs, deux ouvrages distincts : 1° le commentaire du Rosch, 2° celui qui nous intéresse en ce moment. Pour la commodité de l'exposition, on réservera ce titre à nos Tossafot.

[2] *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, 1900, p. 149.

[3] *Ibid.*

[4] Belege, p. XXV.

Entre le ms. de la Bodléienne et l'imprimé les divergences sont extrêmement rares. C'est à peine si par-ci par-là on observe dans l'un ou dans l'autre une lacune insignifiante. Tout au plus l'éditeur a-t-il parfois omis par prudence les passages qui visent trop nettement le christianisme.

Ainsi, f° 1*b*, l'édition porte : « On peut par là répondre aux Minim : si à propos du deuxième jour de la création, il n'est pas dit : « Dieu vit que c'était bien », c'est parce que le monde, en majorité, devait périr à cause de l'eau. » L'éditeur a supprimé les mots : « qu'on appelle *baptême* dans la langue vulgaire ». Le même mot est reproduit dans le ms. Opp. 31 d'Oxford [1]. On sait que le trait est emprunté à une réplique de Nathan l'Official [2] ou de Joseph Bechor Schor, si le ms. Warner 27 de Leyde est bien de cet auteur [3].

17 *b*, sur Gen., XXXVII, 35 : « *Je descendrai vers mon fils dans le Scheol.* Ceci a donné lieu aux Minim d'affirmer que même les justes descendaient dans la Géhenne jusqu'à l'arrivée. » La lacune est ici visible : on a éliminé les mots « de Jésus le Nazaréen », qui figurent dans le ms. Cette opinion des chrétiens est relevée aussi dans le *Paanéah Raza*, p. 20, au nom du *Gan*.

F° 23, sur Gen., XLVIII, 18, manque dans l'édition tout le passage suivant :

שאל מין אחד לר' יוסף קרא היכי עשה יעקב שתי וערב והשיב לו משום הכי אמר לו יוסף לא כן אבי, כלומר אין נכון לעשות כן וענהו יעקב הצדיק ידעתי בני ידעתי שאין זה נכון וחס ושלום לא נתכונתי לכך אלא נתכונתי לדבר זה שזה יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים :

Un Min demanda à Joseph Cara : Comment se fait-il que Jacob ait fait le signe de la croix (en croisant ses bras sur les têtes d'Ephraïm et de Manassé) ? Cara répondit : « Aussi Joseph lui dit-il : *Ce n'est pas bien, mon père*; c'est-à-dire il ne convient pas de faire cela, et Jacob lui répliqua : *Je le sais, mon fils, je le sais*; je sais qu'il ne faut pas le faire, mais Dieu me garde d'avoir eu ce dessein, j'ai seulement voulu montrer que celui-ci surpasserait son frère et que sa postérité serait abondante en peuples. »

Cette réponse de Joseph Cara est rapportée aussi par Joseph le Zélateur [4].

[1] Voir Neubauer, *Jüd. Zeitschrift*, IX, p. 215.
[2] Voir Zadoc Kahn, *Revue*, III, p. 30. Texte dans *Mimisrah ousimsarah*, Berlin, 1899, 4e fascicule, p. 18.
[3] Voir Steinschneider, Cat. de Leyde, p. 114.
[4] *Mimisrah, ib.*, p. 24. Cf. *Monatsschrift*, 1881, p. 22.

F° 23, sur Gen., XLIX, 10. Bien que le passage ait déjà été publié par M. Ad. Poznanski, dans son *Schiloh*, il ne sera pas mauvais de le reproduire ici, ne fût-ce que pour montrer l'identité du ms. de la Bodléienne et celui-ci de Francfort.

L'éditeur du Hadar Zekènim a supprimé tout ce qui suit :

וזה תשובה למינים שאומ' שסר ממנו המלוכה ואם כן בא משיח ויש להשיב להם אף לדבריהם שאומ' לא יסור שבט מיהודה ומחוקק וגו' עד כי יבא שילה דהיינו ישו הנוצרי צריך לפרש כן לא יסור המלוכה מיהודה להיות לאחר שהרי סר המלוכה מצדקיה מלך יהודה קודם ישו שבא בסוף בית שני אלא על כרחך צריך לומר לא יסור להיות לאחר עד כי יבא... ישו הכי נמי נפרש לדידן לא יסור להיות נתונה לאחר. ד'א לא יסור שבט וגו' עד וג' כלומ' לעולם ועד עד כי יבא שילה דהיינו מלך משיח אז ישוב לו מלכותו, ד'א לא יסור שבט שלא ימלוך על כל ישראל עד כי יבא שילה כלומ' בשכם ששם נחלקה מלכות בית דוד ושכם ושילה קרובים זה לזה כמו שמצינו בגבולין של ארץ ישר' בין שילה ובין שכם ומכל מקום ולו יקהת עמים כלומ' אפילו לאחר שנחלקה המלכות. ד'א לא יסור שבט מה שקור' אמות העולם שבט דהיינו מרים מגדלא נשיא ומחוקק מבין רגליו דהיינו ישו הנוצרי רוצה לומר לא יסור זכרונו עד כי יבא שילה.

שאל מין אחד לרבי יוסף קרא כאן נרמז ישו בראשי תיבות יבא שילה ולו השיב לו אמת כדבריך אכן עיין בראשי תבות שכל אותו פסוק לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו ותמצא בראשי תיבות לא יש מוסר לא כישו, ועוד קח ראשי תיבות מן יבא שילה ולו וסופי תיבות וראשיהם מן יקהת עמים ותמצא ישו יתעם כלומ' יתעה אומות שיוארו במהרה וימותו במהרה.

F° 67, sur Deut., XI, 26. Dans les lignes qui suivent, l'édition n'a pas les mots que je mets entre crochets :

מין אחד שאל את ר' נתן בר' משולם למה מאריך גלות זה לעניכם[1] יותר משל בבל שגלו בעון ע"ז ואין לך חמור מע"ז והשיב לו בבית ראשון עשו צלמים ואשרות והבלים שאינן בני קיימא ונפרע הקב"ה מהם בע' שנה של גלות אבל בבית שני שעשו ישראל ע"ז מעצמן [כגון ישו הנוצרי וכל הקדושים והאפוטרש] מישראל היו והפכו נבואות הנביאים [על ישו וקבעוהו] לע"ז קיימת ומקובלת לעובדיה לפיכך כמו כן שוהים בגלות ארוך וקבוע.

Un Min demanda à R. Nathan fils de Meschoullam : Pourquoi votre exil actuel se prolonge-t-il plus que celui de Babel, qui a duré soixante-dix ans, et cela à cause de l'idolâtrie, qui est le plus grave

[1] Dans l'édition, à tort, בעונכם.

péché ? Il lui répondit : « Pendant le premier temple, les Israélites firent des idoles, des aschéra et des sottises qui ne sont pas durables ; aussi Dieu les a-t-il punis par un exil qui n'a été que de soixante-dix ans. Mais sous le second temple, ils ont fait des divinités d'eux-mêmes [comme Jésus le Nazaréen, les Saints et les Apôtres], qui étaient Israélites ; ils ont détourné les prophéties de leur véritable sens, en les rapportant [à Jésus, et ont fait de celui-ci] une divinité durable, acceptée de ses fidèles. Voilà pourquoi ils restent si longtemps en exil.

Ce dialogue est reproduit avec plus ou moins de fidélité dans le *Paanéah Raza*, p. 59, par Berliner, *Pelètat Soferim*, p. 34, d'après le ms. 252 de Munich.

Ib., sur Deut., XIII, 9. Après les mots :

וכל שכן שאין לשמוע לאותו העשה ע"י מכשפות

il faut ajouter : כמו ישו הנוצרי « A plus forte raison ne faut-il pas écouter celui qui se sert de la magie [comme Jésus le Nazaréen] [1]. »

F° 76, sur Deut., XXXII, 21. L'édition porte :

ואני אקניאם בלא עם. מדה כנגד מדה ונראה להרב"ש שעל ידי ממרים הוא אומר שהם מצירים לישראל בכל מקום ובכל מכסיסיהם בזויים הם מכל אומה.

C'est aussi la leçon du ms. de Paris, sauf que le nom de הרב"ש (= Bechor Schor) y manque. Le ms. d'Oxford lit :

...ונראה שעל ידי ייקופינש ומנדים הוא אומר...

Le ms. Opp. 31, f° 35 *b*, d'après Neubauer :

ואני אקניאם בלא עם אלו הקודידליש ידי קדפיניש (lire והיקדפיניש) המצריים (*sic*) לנשר (*sic*) מאד בגוי נבל אכעיסם אלו המנוגעים.

Enfin, le Daat Zekènim : ...ונראה שעל הזובלים ויקיפש הוא ...אומר [2].

Ces textes se comprennent mieux quand on les compare à celui de Joseph le Zélateur :

אח גרין יש"ו נתוכח עם הר' נתן ואמר לו לפי רשעכם וגרעותכם אתם משועבדים לנו לפי שאנו חשובים מכם, השיבו כך מדתו של הקבה שהוא נפרע מדה כנגד מדה, הכעסנוהו בגרוע ממנו וכן עשה לנו

[1] Cf. *Paanéah Raza*, *ad loc.*
[2] C'est ce texte qu'a cité Zunz, *Zur Geschichte*, p. 181.

של׳ הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם ואם הידה גוי נבל יותר מכם הידה משעבד אותנו תחת ידן.

Le frère Garin, controversant avec R. Nathan, lui dit : « C'est en raison de votre méchanceté et de votre infériorité que vous nous êtes soumis, car nous sommes plus considérés que vous ». R. Nathan répondit : « Telle est la règle de Dieu, il rémunère mesure pour mesure. Nous l'avons offensé par un être qui lui était inférieur, ainsi a-t-il agi à notre égard, car il est écrit : Ils m'ont offensé par un non-Dieu ; ils m'ont courroucé par leurs vanités ; moi je les outragerai par un non-peuple, je les irriterai par une nation stupide. S'il y avait une nation plus sotte que la vôtre, il nous y soumettrait[1].»

Dans l'édition et les mss. de Paris et de Francfort, Dieu punit Israël au moyen des מנדים (ceux qui rejettent), qui partout persécutent les Juifs et qui dans leurs différents ordres sont plus méprisés que n'importe quelle nation. Dans le ms. d'Oxford, il est parlé des *Jacopins* et des מנדים. Ce nom qui est synonyme d'ennemi, dans Isaïe, LXVI, 5, a peut-être été choisi parce qu'il ressemble à celui de *mendiants*.

Les *Jacopins* — ou Jacobins — appartiennent à l'ordre des Dominicains, ou prêcheurs. Dans le ms. Opp. 31, et avec plus de raison, on réunit les Cordeliers (lire הקורדיליש), nom français des Franciscains, et les Jacopins. Ces deux ordres sont ensuite synthétisés sous le titre de מטיגעים « les pestiférés », qui rappelle *monachus*, moine. Dans le Daat Zekènim Cordeliers est traduit en hébreu, ainsi que dans le livre de Joseph le Zélateur[2].

Or, les ordres précheurs ne sont nés qu'en 1215 et le nom de Jacopins ne saurait être antérieur à l'année 1218, où les Dominicains s'établirent à Paris et reçurent le nom de Jacopins parce que leur couvent était situé rue Saint-Jacques ; quant aux Cordeliers, ils ne furent institués par François d'Assise que vers 1223. Il est donc impossible que Bechor Schor les ait connus, lui qui a fleuri vers le milieu du XIIe siècle. Il faut donc rayer ce nom dans le Hadar Zekènim : aussi bien est-il absent des autres textes. C'est là un des rares exemples de variantes offertes par l'édition.

Remarquable est encore l'identité d'orthographe pour les noms propres dans le ms. de la Bodléienne et l'imprimé.

[1] ס׳ יוסף המקנא, Berlin, 1903, p. 11. (Tirage à part du *Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliner's.*)

[2] *Mimisrah ib.*, p. 24 ; Zunz, *Zur Geschichte*, p. 181.

Même manière de désigner certains auteurs uniquement par leurs initiales. Ainsi הרי"ט (3, 5 *b*, 29 *b*), הרי"ש (18, 38, 51 *b*), הר"ם (16, 18, 18 *b*, 20 *b*, 22 *b*, 23, 25 *b*, 26, 30, 39 *b*). Ces acrostiches sont des énigmes. Pour הרי"ט, qu'on serait tenté de lire יום טוב, un passage correspondant du Minhat Yehouda donne Isaac. Pour הרי"ש, toute donnée nous fait défaut. Quant à הר"ם, dont le grand-père s'appelait David (24 *b*), Neubauer y voit Menahem de Joigny, sans doute parce qu'en un endroit (sur Ex., I, 10) ces deux autorités sont mentionnées à peu de lignes de distance. Mais cette circonstance seule suffirait à détruire cette hypothèse. A quoi bon, au reste, recourir à des suppositions ? Toutes les fois que le Hadar Zekènim mentionne le הרם, le Daat Zekènim met en toutes lettres *Moïse* [1] (sur Gen., XXV, 6; XXX, 41 ; XXXVIII, 26 ; XLVIII, 1, 22 ; Ex., I, 10, 15; IV, 29; XII, 37; XIII, 17, etc.) [2]. On serait tenté d'identifier ce Moïse avec Moïse de Paris, mais, sur Gen., XXXVIII, 5, l'explication de Moïse de Paris, reproduite par Berliner, l'auteur du Daat Zekènim dit l'avoir recueillie de la bouche de son maître. Or jamais il n'accolle cette épithète au nom de Moïse. Zunz, qui en rédigeant son *Zur Geschichte* (1845) ignorait l'existence du Hadar Zekènim, publié en 1840, mais qui avait rencontré l'abréviation הרם dans le Minhat Yehouda, dit que c'est peut-être Moïse de Coucy (p. 82) ; puis, relevant le nom de Moïse dans le Daat Zekènim, il ajoute que c'est vraisemblablement Moïse de Coucy. Le ms. du Minhat Yehouda que possède l'Alliance israélite universelle, et dont il sera encore question plus loin, confirme entièrement la supposition de Zunz : en un grand nombre de passages où l'imprimé porte Moïse de Coucy, ce ms. se sert de l'abréviation הרם.

Voici maintenant la liste des noms propres cités dans le Hadar Zekènim, et dont l'orthographe est conforme à celle du ms. de la Bodléienne [3].

Cette nomenclature ne fera pas tout à fait double emploi avec celles qu'ont dressées Neubauer et Berliner et qui sont incomplètes et parfois inexactes. N'y entreront pas les noms de Raschi,

[1] Ce Moïse est souvent cité aussi dans le *Paanéah Raza*.

[2] La même abréviation est employée dans un supercommentaire sur Raschi, ms. de Cambridge, n° 36 (Cat. p. 66), alternant avec le nom de Moïse (*ib.*, p. 65). — Ce ms. de Cambridge me paraît identique au n° 173 de la Bibl. Nation. de Paris. — Le ms. de Hambourg n° 46 fait également alterner cette abréviation et le nom de Moïse.

[3] Il faudrait comparer à ce point de vue notre ms. avec le n° 32 de la Bibl. de Vienne (Cat., p. 35), qui mentionne beaucoup de ces noms.

Joseph Cara, Samuel b. Méir (Raschbam), R. Tam, Joseph Bechor Schor, Abraham ibn Ezra, Juda Hasid, Baruch b. Isaac. Je suis l'ordre des pages.

F^os 1 *b* et 44 *b* : JOSEPH L'OFFICIAL. Ce titre est écrit à tort, la première fois, dans le ms. et l'édition, לאופסיאל. Dans le livre de cet auteur (voir *Revue*, III, p. 30), l'explication donnée ici, p. 1 *b*, est attribuée à son père Nathan l'Official. Elle se lit aussi dans le ms. Opp. 31. Sur cet auteur, voir l'étude si nourrie de M. Zadoc Kahn (*Revue*, I, p. 222, et III, p. 1).

F^os 7 *b* et 10 : JACOB, le trésorier de MONTREUIL (ממונטרויל). Le ms. de la Bodléienne a : Jacob de Montreuil, celui de Paris, Jacob le trésorier. A mon avis, Neubauer a eu raison d'identifier ce מונטרויל avec Montreuil, sans spécifier lequel, car il y a nombre de localités de ce nom dans la France de langue d'oil ; rien que dans la banlieue de Paris il y en a deux. M. Gross a préféré y voir Monteux sur la foi du Minhat Yehouda, qui porte, dans les passages correspondants, מונטיל. Mais, outre que notre leçon serait inexplicable si l'original avait été מונטיל, il y a une raison majeure qui s'oppose à cette identification, c'est que jamais le Hadar Zekènim ne cite de rabbins provençaux. Il y a plus, un ms. du Minhat Yehouda a lui aussi הר' יעקב הגזבר ממונטרויל. En effet, ce nom se lit dans les mêmes passages du ms. du *Gan* que possédait Eliézer Aschkenazi. Dukes a décrit ce ms. et relevé les noms intéressants qui y paraissent[1]. Or, que l'on compare sa liste à celle des auteurs mentionnés dans le Minhat Yehouda[2] et l'on sera surpris de la quasi identité. Et quelques-uns de ces commentateurs ne sont pas les premiers venus, de ceux qu'on rencontre dans tous les recueils de Tossafot sur le Pentateuque. On y trouve, entre autres, Elhanan, fils de *mon* maître Isaac, dans son ouvrage sur le calendrier ; Méir Cochab ; *mon maître* le saint Salomon de Dreux ; *mon maître* Eliakim au nom d'Aron de Châlon ; Aron de Canterbury ; Joseph de Lincoln ; Berachia le Ponctuateur ; Yehosifia le prosélyte. Il est particulièrement remarquable que l'auteur du Gan et celui du Minhat Yehouda, qui est Juda b. Eliézer, disent *mon maître* pour les mêmes personnes, et surtout pour Eliakim, dont le nom revient sans cesse dans le Minhat Yehouda. Ces circonstances m'avaient suggéré l'idée que le ms. décrit par Dukes n'était qu'une autre recension du Minhat Yehouda. Cette hypothèse est devenue pour moi une certitude, grâce à la publication du Catalogue du British Museum. Qu'est devenu le ms. d'Aschkenazi ? C'est ce qu'on ignorait jusqu'ici. Or, dans le Ca-

[1] *Ozar Nechmad*, II, p. 101.
[2] Voir Zunz, *Zur Geschichte*, p. 97.

talogue du British Museum, M. Margoliouth décrit ainsi le n° 190 : « גן אלהים. Ce ms., qui n'est pas le Gan cité par le Minhat Yehouda, le Paanéah Raza, etc. présente une très étroite ressemblance avec le Minhat Yehouda. C'est une autre recension de cet ouvrage. On y trouve cités Aron et Benjamin de Canterbury, Berachia Hanakdan, Joseph de Lincoln. » Enfin, voici qui est décisif : Dukes dit que le ms. du Gan porte la date de 163 (1403) ; or telle est précisément celle du ms. du British Museum. Il n'y a donc pas le moindre doute que cet exemplaire est celui qui appartenait à Aschkenazi et que ce *Gan Elohim* — et non pas Gan — est une recension du Minhat Yehouda différente de celle qui a été imprimée avec le Daat Zekènim. Ce Gan Elohim est probablement de la même famille que le ms. du Minhat Yehouda (n° 174) de la Bibliothèque de l'Alliance israélite, qui est également une recension de l'ouvrage différente de l'imprimé [1].

9 *b* : Joseph de שיילי. Dans le même passage du Minhat Yehouda, I, 23 [2], il y a שיילו. La différence peut être due à l'inattention d'un copiste ou de l'imprimeur. Zunz y voyait Saulieu ; Neubauer Sailly (commune du département de la Haute-Marne) ; M. Gross se range du côté de Zunz.

13 *b* : Isaac fils d'Abraham, en abrégé ריב"א (32 *b*, 61), ou ריבר"א (41 *b*, 51 *b*). C'est le célèbre chef d'école de Dampierre (voir Gross, p. 168), mentionné pour ses explications exégétiques dans le Daat Zekènim et le Minhat Yehouda.

Ib. Salomon de טרויש. Ce commentateur ne figure pas dans la liste de Neubauer ni dans celle de Berliner, probablement parce que ces auteurs ont pris ce Salomon de טרויש pour Raschi. Cette supposition semble corroborée par le témoignage du Minhat Yehouda, qui, sur Gen., xxviii, 17 (p. 28 *b*), attribue à ce Salomon ce que dit expressément Raschi : אבל מה שפיר' ר"ש מטרוי"ש שנעקר הר המוריה נראה בעיני שלכך דחק ר"ש לפרש כך. Mais, si au lieu de considérer isolément cette phrase, on étudie l'ensemble du passage, on voit que ce Salomon est un commentateur de Raschi, et que plus loin il est désigné simplement par l'épithète « le saint », = « le martyr » ; tout porte donc à y voir Salomon le martyr de Dreux. Cette hypothèse est confirmée par le ms. du Minhat Yehouda de la Bibl. Nation. (n° 168), où se lisent ces mots, à la place de ceux de l'imprimé : ואני הכותב מצאתי כתוב בשם רב' שלמה הקדוש מדרואש וז"ל פרש"י שנעקר... « Moi le scribe j'ai trouvé écrit au nom de Salomon le martyr de Dreux : ce que dit

[1] Je reviendrai prochainement sur ce ms., écrit par un copiste italien, qui a supprimé le plus souvent les noms d'origine des commentateurs cités.

[2] Je cite l'édition de Varsovie.

Raschi... » Dans le ms. du Minhat Yehouda de l'Alliance israélite le passage est ainsi conçu : ובשם מורי ר' ש"ה מדרוש מצאתי וזה לשונו ס'רשי שהר המוריה נעקר « J'ai trouvé au nom de mon maître Salomon le martyr de Dreux : ce que dit Raschi... ». En outre, sur Gen., VIII, 6 (p. 8 *b*), le Minhat Yehouda reproduit une réponse faite par le même ר"ש מטרויש à une objection de Joseph de קיירון (que Gross corrige en קרטץ, Chartres)[1]. Ici il ne peut s'agir de Raschi. C'est probablement ce qui avait déterminé Zunz à chercher une autre solution : ce serait ici, comme dans le passage susmentionné, Salomon le saint de Dreux. Zunz, comme presque toujours, avait bien deviné, car le ms. du Minhat Yehouda de la Bibl. Nat. porte ici מרודש (faute visible pour מד'), et celui de l'Alliance מדרוייש, forme qui explique celle de טרוייש.

Il est assez curieux que dans notre ms. du Hadar Zekènim de même que dans l'édition du Minhat Yehouda, toutes les fois que le nom de ce commentateur est écrit, celui de sa ville d'origine est orthographié טרוייש, tandis que lorsqu'il est appelé simplement : *le martyr de Dreux*, la localité s'appelle דרואש (f°s 36, 43 *b*[2] et 52 *b* du Hadar Zekènim). Dans le Paanéah Raza, ms. de Munich, n° 50, un Juda Cohen cite une explication de Salomon de טרוישט, qui est probablement le même rabbin.

F° 18 : Joseph de Jérusalem. Zunz a déjà identifié ce commentateur avec Joseph b. Baruch (p. 89), qui est Joseph b. Baruch de Clisson, d'après Gross (p. 595). C'est probablement le même rabbin qui, f° 62, est encore cité par Aron.

Ib. : Jacob de Pont-Audemer, mentionné également dans le *Gan Elohim*. Voir encore Gross, p. 441. Il faut ajouter que le même commentateur est cité dans le Paanéah ms. de Munich, n° 50 (voir Steinschneider, Catalogue de Munich, p. 34).

F° 18 *b* : Isaac d'Evreux הר'י מאיוורא. Le même commentateur est encore mentionné f° 29 *b* ; mais dans le passage correspondant du Minhat Yehouda on lit : Moïse d'Evreux. Voir sur ces deux rabbins, Gross, p. 40-41.

F^os 24 *b* et 29 *b* : Menahem de Joigny, יאוני. Les deux passages sont également dans le Daat Zekènim ; là, la première fois, le nom de ville est écrit : דאני, la seconde : גוע. Voir Gross, p. 251.

F° 25 : David, grand-père de הר"ם. C'est peut-être le même commentateur que le David mentionné, 25 *b* (= Minhat Yehouda) et 32 *b*. Le Daat Zekènim rapporte une explication d'un certain David, qui la tenait de Joseph Cara. Serait-ce aussi le même?

[1] A tort, car le ms. de la Bibl. Nat. a מקינון « de Chinon ».

[2] En ce passage, au lieu de הקדש le ms. de la Bodl. a par erreur הקרש, et l'édition offre le même *lapsus*.

F° 26 : BENJAMIN. Au f° 57 est rapportée une controverse qu'il eut avec un apostat. Zunz (p. 88) ne cherche pas à identifier cet auteur.

F°s 36, 38 *b*, 41 : MOÏSE b. MAÏMON. Pour la dernière citation, le Daat Zekènim, dans le passage correspondant, écrit à tort Nahmanide, mais le Minhat Yehouda a bien Rambam.

F° 32 : MÉIR fils de SENIOR. Voir Gross, p. 41.

F° 32 *b* : OBADIA fils de SAMUEL, cité par le Gan. C'est peut-être le même que l'Obadia mentionné 74 *b*.

Ib. et 42 : JACOB de CHINON. Voir Gross, p. 579, qui ne dit pas qu'il fut exégète.

F° 35 *b*. Achselrad, écrit dans le ms. אכשלדר. Dans l'édition, 69 *b*, il y a bien אכשילרד. Mais le passage correspondant manque dans le ms. de la Bodléienne, parce que tout un feuillet a disparu. Le ms. de Paris n'a pas ce nom. Le morceau du f° 35 *b* est reproduit dans le Paanéah Raza ms. de Munich (Steinschneider, p. 34) avec cette note : au nom de R. Joseph Tob Elem, qui le tenait de Achselradte אכשלרדטא. Ce Tob Elem n'est évidemment pas le rabbin de ce nom qui a vécu au milieu du XIe siècle ; c'est probablement celui qui fut en correspondance avec Simha b. Samuel, de Spire, au commencement du XIIIe siècle. Comme le fait remarquer M. Berliner, le nom d'Achselrad fut encore porté par un de ceux qui subirent le martyre à Francfort en 1241 [1]. Ajoutons que plus tard un membre de cette famille s'était transporté d'Allemagne en Italie. On lit, en effet, dans le ms. de Cambridge, n° 40 (Catal., p. 85) : סי' נאה ומקובל מצא' אשר שמע מהר"ר בנידיטו אכסילדרא אשכנזי ז'צ'ל' ממהרי"ק... כך שמעתי כאשר כתבתי בשם מהרר"ק ואני צעיר התלמידים בנידים אכסילדרא. Un certain Bénédetto (ou Bénédit) Acseldra d'Allemagne avait entendu une explication de Joseph Colon, le célèbre rabbin italien.

Ib. (= Daat Zekènim) et 38 *b* : BARUCH. Zunz ne cherche pas à l'identifier (p. 88).

F°s 36, 61, 61 *b* et 62 *b* : ARON, mentionné dans le Gan. D'après Neubauer, ce serait le grand-père de l'auteur de cet ouvrage, qui porte justement le nom d'Aron. La conjecture aurait besoin d'être corroborée, car au f° 57 *b* le Hadar Zekènim cite une explication rapportée par Aron au nom de Baruch b. Isaac. Or si c'était le grand-père de l'auteur du Gan, il serait bien antérieur à ce dernier rabbin. Il faudrait, dans ce cas, supposer l'existence de deux Aron.

F° 37 *b* : JACOB d'ORLÉANS ; voir Gross, p. 36.

[1] Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, p. 125.

F° 39 : Moïse de Pont-Audemer. M. Gross dit que ce rabbin n'est pas autrement connu.

Ib. et 67 : Juda de Corbeil; voir Gross, p. 561.

Ib. : Vardimas de Dreux ; voir Gross, p. 178.

F° 39 *b* : Obadia l'Espagnol ; voir Geiger. *Parchandata*, partie hébr., p. 41.

F° 44 : Joseph de Chartres, קרטש. Neubauer a imprimé à tort כרטש, orthographe que M. Gross a cru nécessaire de reproduire, p. 603.

F° 45 (= Daat Zekènim) : Nissim (le Gaon).

F° 46 et 70 *b* : Nathan fils de Joseph. C'est Nathan l'Official, voir *Revue*. I, p. 240. Zunz, p. 84, dit que dans un commentaire ms. qu'il possède se trouve, à propos de Deutér., xxiii, 8, une réponse de Nathan l'Official. C'est sans le moindre doute le même passage.

F° 48 *b* : Yehiel de Paris, appelé f° 58 : notre maître.

Ib. : Moïse de Coucy. (Voir plus haut, p. 39). Les interprétations de ce rabbin. פשטים, constituent le fonds principal du Minhat Yehouda.

F° 53 et 55 *b* : Samson fils de Samson. C'est probablement celui dont il reste un commentaire ms. sur le Pentateuque (ms. Rossi, 1098). D'après Zunz (p. 84), Lonzano a connu ce commentaire et en cite un passage à propos d'Ex., xviii, 19, où il se réfère à l'opinion de son père Samson.

F° 54 : Juda fils d'Isaac; c'est probablement sir Léon de Paris; voir Gross, p. 519.

F° 57 *b* : Sir Elias Biget, שיר אליאש ביגיט. Le dernier nom n'est vraisemblablement pas celui d'une localité, comme le croit M. Berliner. Peut-être faut-il le corriger en ביניט = Beniet, nom assez fréquent chez les Juifs de Bourgogne.

F° 58. Un Samuel controverse avec un apostat du nom de אויזליט (אויזליש dans l'édition), Oiselet ou Josselet.

F° 59 : Joseph.

F° 62 : Aron cite l'opinion de Joseph fils de Baruch. Voir plus haut, *s. v.* Joseph de Jérusalem. Un Isaac fils de Baruch est mentionné f° 75 et dans le passage correspondant du Paanéah Raza, p. 65.

F° 67 : Nathan fils de Meschoullam, qui controverse avec un chrétien. C'est Nathan II d'Etampes, voir *Revue*, I, p. 238.

Ib. : Moïse de Brienne. Dans l'édition il y a par erreur ברונא, mais les mss. de Paris (f° 171 *b*) et de Francfort ont la leçon exacte בריינא. Il est cité aussi dans le ms. de Vienne, n° 32.

F° 74 : Matatia de Bray, הג"ר מתתיה מבריאה. M. Berliner tra-

duit ces mots par le *prosélyte* Matatia de Bray. L'erreur est étrange chez un savant aussi scrupuleux que M. Berliner [1]. Si הג"ר avait le sens de prosélyte, au lieu de précéder le nom qu'il qualifie, il le suivrait. En outre, le ms. de la Bodléienne, comme l'édition, porte הג"ר et non הגר; c'est une abréviation pour הגאון ר' « le célèbre ». Ce Matatia était si peu un prosélyte qu'il avait pour père, comme son frère Eliab, le Tosafiste Isaac de Bray, mort martyr en 1190. Après le terrible massacre de cette année, les deux frères, qui y avaient échappé, se réfugièrent à Paris, où on les trouve en 1204 au Petit-Châtelet. Matatia est désigné sous le nom de Deodatus, traduction exacte du mot hébreu [2]. C'est parce qu'ils sont à Paris à cette date qu'ils donnent dans cette ville quittance d'une terre et d'une maison sises à Aubervilliers et vendues par Jean de Fontenet au chapitre Saint-Victor à Paris. Ils signent cet acte en hébreu : Matatia fils du martyr Isaac, Eliab fils du martyr Isaac [3]. — Il ne saurait donc y avoir le moindre doute sur leur parenté avec le célèbre rabbin de Bray. Ils sont appelés dans l'acte latin Deodatus judeus de Braia et Elias frater ejus, comme dans le texte de 1204 publié par M. Delisle. Ce Dieudonné et Hély de Bray sont devenus en 1221 Juifs de Provins et sont créanciers de Thibaut IV, comte de Champagne [4].

Un autre commentateur originaire de Bray, Menahem, est mentionné dans le ms. Opp. 31, dont il a été déjà parlé plusieurs fois. C'est peut-être dans le même massacre qu'il trouva la mort ; de là le titre de martyr que donnent les Tossafot à un certain Menahem, suivant l'ingénieuse hypothèse de M. Zadoc Kahn (*Revue*, III, p. 7).

L'identification de la ville où Philippe-Auguste intervint pour châtier les Israélites et où il fit périr dans le feu quatre-vingts d'entre eux a donné lieu à des discussions. Déjà le continuateur de Dom Bouquet, *Recueil des Historiens de France*, XVII, p. 769, voit une « erreur de transcription » dans le mot *Braia*, dont se sert Rigord. Bray-sur-Seine appartenait à la comtesse de Champagne, et il ne peut s'agir dans ce récit que d'Agnès, dame de Braisnes, comtesse de Dreux. Il faut donc corriger Bray en

[1] La même erreur a été commise par le copiste du ms. de Hambourg, qui a écrit : הגר ר' מתתיה. Ces confusions ne sont pas rares : le scribe du ms du Minhat Yehouda de l'Alliance n'a-t-il pas mis הי'ק'ב'ה' « le Saint béni soit-il (= Dieu) », la première fois qu'il avait à transcrire le titre de « martyr », porté par Salomon de Dreux !

[2] Leopold Delisle, *Catalogue des Actes de Philippe-Auguste*, p. 509.

[3] *Revue*, IX, p. 64. Les lettres qui suivent le nom du défunt ת' מ'כ' sont les initiales de תהי מנוחתו כבוד.

[4] Boutiot, *Histoire de la ville de Troyes*, I, p. 287.

Bresnes. C'est aussi l'avis de M. d'Arbois de Jubainville, *Histoire des Comtes de Champagne*, IV, p. 72. Tel n'est pas celui de F. Delaborde, l'éditeur de Rigord dans la collection de la Société de l'Histoire de France : « Les historiens ne sont pas d'accord sur l'identification de ce nom de lieu (Braia), bien qu'il soit bien clairement désigné dans la *Philippide* (de Guillaume le Breton), I, 745 :

> Terra Briensis habet castellum nomine Braiam
> In qua Judeos plures comitisa Brenensis
> More suo nummos dantes ad fenus habebat.

Il s'agit donc de Brie-Comte-Robert et la comtesse dont il est question est Agnès de Baudement, dame de Braisne, comtesse de Dreux, ainsi que le dit l'abbé Lebeuf (*Histoire du diocèse de Paris*, XIV, 101). » Ces deux hypothèses se heurtent à ce fait que Braia ne saurait être, au point de vue linguistique, ni Brie, ni Braisnes. Or la leçon Braia est attestée non seulement par Rigord et Guillaume le Breton, mais encore par tous les documents où figurent les fils d'Isaac, mort dans le massacre de Bray.

Ib. : Jacob de la ville de אריילינש. Neubauer, suivi par M. Gross, voit avec raison dans cette orthographe une corruption d'Orléans.

L'identité du ms. de la Bodléienne et de l'édition est encore parfaite — sauf en un cas — pour les gloses françaises qui émaillent le commentaire. Ces gloses n'ont jamais été relevées. Si Darmesteter, qui a connu la lettre de Neubauer [1], avait parcouru le Hadar Zekènim, il n'aurait pas manqué de les étudier.

Genèse, xii, 3 : ונברכו, אישרונ"ט אנטרץ, *é seront entés*. Cette ingénieuse explication, empruntée à Eléazar b. Pedat (*Yebamot*, 23 *a*), rapproche ce verbe (au *niphal*) du même verbe employé dans la Mischna (au *hiphil*) avec le sens de « greffer, enter ».

Ib., xiv, 23 : Depuis un fil jusqu'à une courroie de sandale, « c'est-à-dire depuis l'épée jusqu'à l'*espron* », éperon. Cette glose se trouve aussi dans les פשטים d'Isaac b. Héhaber R. Hayyim, ms, de la Bodléienne, Opp. Add., f° 127.

Ib., xxiv, 13 : je me tiens à la source d'eau. « Or c'est seulement par la suite qu'Eliézer se rendit à la source. C'est pourquoi le mot veut dire ici *à la rue* אל'ר'א. »

Ib., xxv, 25 : le premier sortit אדמוני, « c'est-à-dire homme complet, avec des poils אאר'מיץ *ahomés* » (comme si אדמוני venait de la racine אדם, homme).

[1] *Reliques scientifiques*, I, p. 180.

Ib., 30 : « de ce rouge rouge » = *très rouge* טרירו'גא. Dans Lévit., XIII, 49, Raschi rend ירקרק par *très vert* טרישורד.

Ib., XXVI, 29. Dans la fable du lion et de la cigogne, בא עגור שקורין גרד'אה « grue ». Le mot revient f° 68. Il est déjà donné par Raschi, Jérém., VIII, 9.

Ib., XXIX, 17 : les yeux de Léa étaient faiblès. « Raschbam traduit ce mot par ווירצ'יוש ». Rosin le rend par *verts yeux*. Mais j'ai peine à admettre cette explication, car l'auteur ajoute : « et des yeux noirs ne sont pas faibles comme les blancs ».

Ib., XXX, 32. « חום signifie d'après Raschbam רוש'א *rose* ». C'est la traduction de Raschi : *roux*.

Ib., 42. « דעבורים signifie איבר'ני, *hiverné* ; elles sont revêtues de laine, parce qu'elles se sont développées en *hiver*. »

Ib., 41. « מקושרות d'après ר'ש signifie אמורושש *amoroses* (amoureuses). Cf. ונפשו קשורה בנפשו (Gen., XLIV, 30). »

Ib., XXXII, 14. « D'aucuns disent que Jacob donna à Esaü un oiseau qu'on appelle אשפרב'ייר, *espervier* (épervier) et que les seigneurs et les chevaliers portent sur leur main ». Cet épervier revient à propos de Deut., XIV, 14; là il figure aussi dans le passage correspondant du Daat Zekènim.

Ib., XXXV, 22. « וישכב veut dire אידיקוקא *édécoucha*, comme שרש, qui signifie à la fois *enraciner* et *déraciner* » [1]. Par erreur, l'édition a אידיקוכא *é décousa*, et le Minhat Yehouda אידקנקא, qui n'est qu'une faute de copiste ou d'impression [2]. Le Minhat Yehouda invoque encore l'exemple de לדשנו « enlever les cendres » אידיאן סיסיד לוי qu'il faut lire *é déencenzer lui*. Ce système d'interprétation paraît avoir été en vogue dans l'école française. Déjà Menahem b. Helbo rend ויקרב (I Rois, XVI, 14) par *é désaprochat*, c'est-à-dire *éloigna* [3].

Ib., XXXVII, 28. Même passage que dans le Daat Zekènim sur les *esterlins* et le *marc*.

Exode, VII, 11 : par leur sorcellerie אנקאונטמנט *enchontement*, enchantement.

Ib., XV, 26 : car je suis ton médecin, « טר'ן פוצ'יאין *ton phuzicien*, Bechor Schor ».

Ib., XX, 5. « קנא veut dire יילושא *jalose* (jaloux) [4]. Je vous aime tant que je ne veux pas que vous soyez les serviteurs d'autres que moi. »

[1] Même glose dans le Glossaire de Parme, ms. de Rossi 60, écrit en 1279. Voir A. Darmesteter, *Reliques scientifiques*, I, p. 141.

[2] Le passage manque dans le ms. de l'Alliance.

[3] Voir Poznanski, *Fragments de l'exégète biblique de Menahem bar Helbo*, p. 25.

[4] Dans le ms. Warner 27 de Leyde, גלוש. Voir Catal. Steinschneider, p. 114.

Ib., XXI, 32. Long paragraphe sur la valeur des monnaies, qui est aussi dans le Minhat Yehouda, II, 31 *b*. L'once אונצא est le 1/8 du marc. Maintenant la monnaie d'or que nous appelons מ'ילא מו'צא ne vaut que dix deniers tournois טורנויש (par erreur טרטייש dans l'édition). M. Brandin dit à propos de ces mots (*Revue*, XLII, p. 57) : « Le mot מוצא non identifié par l'*Histoire littéraire* doit être lu *moze* = masse et non maille (?). » Mais c'est le mot מיילא qui est rendu — et exactement — par maille. Dans le Glossaire de Parme (n° 60), ce mot traduit קשיטה.

Ib., XXIV, 10. « ספיר est la même chose que saphir שאפיר. Il y a diverses sortes de saphirs ; les uns sont rouges...., d'autres sont appelés גרנטא *grenête* (*grenate*), grenat, יאגונצא *jagonce*, pierre de couleur rouge, non foncée, ou רובי, *rubi* (rubis), d'après le Gan. »

Ib., XXV, 5 : עצי שטים. « C'était un bois précieux et léger semblable à celui qu'on appelle מאד'רש et dont on fait des gobelets. » Dans le Daat Zekènim on lit מד'רא. Raschi parle de coupes de verre nommées מדרינש *madrins*, Gen., XLIV, 2. Voici ce qu'on lit à l'article *madre* dans Godefroy [1] : *madre*, *maddre*, *maadre*, *masdre*, *mazre*, *masre*, *masere*, *madere*, *magdere*, semble avoir désigné soit une matière précieuse que l'on croit être l'agate onyx, soit des imitations de cette matière en bois veiné. « Nous ne pensons pas, dit M. Douet d'Arcq (*Bibl. de l'École des Chartes*, 1854, p. 186) que le madre soit un bois et cela pour deux raisons principales, l'une qu'on trouve des autels portatifs en madre et l'on sait que la liturgie défendait de les faire en d'autres substances qu'en pierre ; l'autre que la coupe de saint Louis, qui nous est restée, et qui est dite dans les anciens inventaires être de madre, a été reconnue pour être une agate onyx. Nous avions conjecturé qu'il avait pu y avoir deux espèces de madre. L'un, le madre véritable et original, aurait, suivant nous, désigné différentes espèces de pierres translucides ou autres, telle que l'agate et le jaspe, et ce serait là le madre qui paraît sur les tables royales et princières; l'autre madre, celui que l'on trouve en usage dans les tavernes, dans les couvents et ailleurs, aurait été une imitation plus ou moins grossière de ces pierres jaspées ou veinées. » La forme *madrins* de Raschi s'emploie uniquement pour les coupes à boire.

Ib., 10 : ils feront l'arche. « C'était comme nos boîtes qu'on appelle קופר'ים *coffres*, et qui sont sans pieds. » Raschi dit *escrins*.

Ib., XXXII, 4 : il le façonna avec le burin, גריפ'א *griffe*.

[1] *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, s. v.

Ib., XXXIV, 7 : supportant (pardonnant). שופרונט *souffront*, souffrant. Dans l'édition שופרונש. Dans le Glossaire de Parme, לשאת (Gen., XXXVI, 7) est rendu aussi par אשופריר *à souffrir*.

Lévit., XIV, 31 : « וכפר signifie ארטירדרא *e terdra* (et il essuiera, nettoiera), qui a le sens de nettoyer ». La même explication se lit, mais sans la glose, dans le Daat Zekènim. Dans le Glossaire de Parme, nº 2780, אכפרה est rendu aussi par ארטירדרי *e terdrai*. Je ne sais pas pourquoi Darmesteter a fait suivre cette glose d'un point d'interrogation (*ib.*, p. 136) : elle est des plus limpides.

Ib., XIX, 20 : « שפחה נחרפת לאיש doit s'interpréter comme חרף נפשו למות, il a abandonné son âme à la mort (Juges, V, 18), et se traduire ici אנבונדונאה *anbondonnée*, abandonnée.

Nombres, XI, 5 : הדגה. « Certains traduisent ce mot par קרויישאנץ *croissans*. Dans la suite on spécifiera que c'étaient des oignons et des concombres. » L'explication est de Bechor Schor (éd. Neumann, p. 22) et se retrouve dans le Daat Zekènim. Dans Bechor Schor la leçon קיישונינא est fautive ; la variante קרישונ'צא *crescence* est la bonne ; elle est confirmée par celle du Daat Zekènim, קרישינסה.

Ib. : les oignons, etc. : « Pourquoi justement ces mets ?... On peut dire que cela sert comme assaisonnement, de même que איליי'ש מוטרד'ש *ailes* (pluriel de ailet, ail), *moutardes*. »

Ib., XII, 6 : במראה. « Ce mot signifie מירואייר *miroueir*, miroir. »

Ib., XXIV, 4 : מחזה שדי = לאבידיאון *la vision*.

Deut., XIV, 14 : tous les corbeaux suivant leurs espèces. « Celui que nous appelons קורבייל *corbeil* n'est pas celui qui est visé dans ce verset. » Même observation avec la même glose dans le Daat Zekènim et le Minhat Yehouda, III, 9.

Ib., 15. איגלא, *aigle*. Pareillement dans le Daat Zekènim et le Minhat Yehouda, *ib.*, qui invoque Moïse de Coucy.

Ib., 18 : עטלף. « On se trompe en traduisant ce mot par טאלפ'א *talpe* (taupe), car c'est un animal rampant, et ici il s'agit d'oiseaux. Aussi faut-il le rendre par קאורשורי, *chauvesouri* (chauve-souris). » Raschi traduit ainsi תנשמת, mais il a la forme plus ancienne *chalve-souris*.

Que si le ms. et l'imprimé offrent toujours les mêmes gloses, par contre, sur Exode, XVII, 9, le ms. de la Bodléienne porte : לקח המטה במקום נס שנושאים במלחמה שקורין בניירא בלע' « Il prit la verge à la place de l'étendard qu'on porte à la guerre et qu'on appelle *bannière*. » Tandis que dans l'édition, la glose est פינדון *findon* (est-ce *fanon* ?).

Enfin, pour vider la question de l'identité du ms. de la Bodléienne et de l'édition, il faut remarquer que la note mise entre

parenthèses dans l'imprimé (f° 50) et qui semble l'œuvre d'un copiste, se trouve également dans le ms. : ושמלתי הצעיר הכותב כנגד ר' תיבות שבפסוק זה מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבדת האדם להוציא לחם מן הארץ.

Geiger, dans son *Parschandata*, a montré l'intérêt qu'offrent ces exégètes juifs de la France septentrionale dont le Hadar Zekénim a conservé des spécimens de toute espèce. Le sujet mériterait une nouvelle étude, aujourd'hui que les matériaux sont devenus plus abondants. Certainement vers la fin de son existence l'école française a versé dans un abus lamentable, le jeu puéril des *guematria*, et cela sous l'influence de l'Allemagne, mais à côté de ces taches, que d'observations fines, d'explications ingénieuses et spirituelles, et par-dessus tout, quelle candeur et quelle bonne foi ! Les difficultés qu'ils trouvent dans le texte sacré, ces commentateurs ne cherchent pas à les dissimuler, et s'ils n'arrivent pas à les résoudre, ils ne craignent pas d'avouer leur impuissance. Ils jurent par Raschi, mais ils le discutent librement, ne cachant pas ses contradictions, ni ses obscurités ; quelle que soit leur vénération pour leurs devanciers, ils ne s'en font pas les serfs. Un autre trait les distingue : comme les poètes et les enlumineurs du moyen âge, qui habillaient à la française les héros de la guerre de Troie ou les compagnons d'Alexandre, ils interprètent la Bible par les mœurs et usages de leur temps.

Mais pour cette étude un travail préparatoire serait nécessaire : ce serait la publication méthodique, non de tous les commentaires encore inédits, qui ont le tort de trop se répéter, mais des parties originales des divers recueils. De la sorte il serait enfin possible d'inventorier le bagage de chacun des commentateurs. Ce serait comme un *Yalkout* de l'exégèse des rabbins de la France du Nord. L'entreprise n'est pas au-dessus des forces humaines ; il faudra à l'éditeur visiter toutes les bibliothèques publiques, mais il sera bien payé de ses peines par le service qu'il aura rendu à la science.

ISRAEL LÉVI.

DOCUMENTS

SUR LES

MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

SOUS PHILIPPE IV

(SUITE [1])

L'ordre dans lequel les documents sont reliés dans le dossier officiel de l'Inquisition n'est pas chronologique, mais probablement dépend de la date à laquelle ils sont parvenus au Saint-Office.

Cependant l'ordre que nous proposons pouvant ne pas être exact, — l'attribution d'une date à des documents non datés est forcément toujours plus ou moins hypothétique — nous ajoutons le tableau suivant. Les chiffres romains représentant l'ordre du dossier et les chiffres arabes celui que nous avons préféré :

I	1	XI	4	XXI	20
II	2	XII	5	XXII	21
III	10	XIII	6	XXIII	24
IV	9	XIV	7	XXIV	25
V	15	XV	8	XXV	26
VI	16	XVI	12	XXVI	27
VII	3	XVII	13	XXVII	28
VIII	23	XVIII	14	XXVIII	23
IX	4	XIX	17	XXIX	29
X	19	XX	18		

Nos documents présentent un intérêt historique général, en tant qu'ils jettent quelque lumière sur la situation économique du

[1] Voir plus haut, p. 1.

temps, sur le grand commerce de l'Espagne avec les Indes et la concurrence croissante des marchands Hollandais. Mais leur principal attrait consiste dans la révélation inconsciente de l'aversion réciproque de l'Espagne et du Portugal, de l'Inquisition et des Cortès, du confesseur royal et de l'inquisiteur général.

L'ordre chronologique des événements, concernant les Juifs et sur lesquels le dossier nous renseigne, est le suivant.

Henri III, disait-on, avait été empoisonné par son médecin juif Diego de la Casas (4, p. 8).

Philippe II d'Espagne demande au roi Sébastien de Portugal d'exiler les Juifs et de ne pas accepter de subvention des néo-chrétiens (5, *ibid.*).

Un pardon qui leur est accordé coïncide avec la perte des galions de Louis de Cordoue (5, p. 10).

En 1606 les Juifs payent au roi 1,800,000 cruzados par voie de collecte sur une fortune établie de 60 millions de ducats.

Philippe III est averti que les Juifs sont maintenant trop pauvres pour payer une subvention, même s'ils l'ont promise (*ib.*, p. 9).

Philippe III refuse de leur permettre de quitter le pays, de peur qu'ils n'emportent de l'argent en barres, n'enrichissent la Hollande et n'aident les hérétiques à ruiner les Indes orientales (7, p. 13, et 5, p. 10).

Les Juifs sollicitent un pardon général, et le nonce papal s'y oppose (5, p. 10).

En mai 1621, Philippe ordonne à son confesseur de convoquer les ministres à une réunion pour examiner la question (6, *ib.*).

Le Conseil de l'Inquisition portugaise est consulté (7, *ib.*) et, le 5 septembre 1622, se prononce contre le pardon des délinquants et contre la permission d'abandonner le pays : les Juifs doivent être punis *in loco* (7, p. 13).

18 novembre 1622. Philippe IV ordonne à la junte de se réunir dans la maison du Conseil de Portugal pour examiner les demandes des Juifs et leur offre d'avancer 180,000 ducats (8, p. 58).

En fin de compte, le Roi fait ce que les Juifs sollicitent; ils ne doivent donc pas être molestés quand ils désirent abandonner le royaume. En reconnaissance, ils achètent des rentes pour 240,000 ducats, malgré la dureté des temps (10, p. 14).

Sept ans s'écoulent et les Juifs trouvent que, malgré la permission du Roi, on leur suscite toute sorte de difficultés pour les empêcher de partir.

Le ministre des finances portugais dom Louis de Silva donne, à la fin, un ordre formel pour les empêcher de quitter le Portugal et d'emporter leurs biens.

Avril 1630. Les Juifs envoient une pétition au Roi et se plaignent de l'ordre de dom Louis de Silva.

30 juin 1630. Le Roi ordonne à une junte de se réunir pour examiner cette pétition. Cette junte se compose du confesseur, du duc de Villa Hermosa, de l'évêque de Malaga et de sept autres hauts dignitaires (17, p. 66).

17 septembre 1630. Cette junte déclare que l'*exeat* ne devrait pas être refusé (14, p. 68).

27 septembre 1630. Le confesseur se montre hostile au *memorandum* des Juifs (c'est probablement la pièce numérotée 10 dans notre sommaire) et déclare qu'il a reçu une députation juive qui lui a demandé de consulter l'Inquisiteur général portugais sur la matière. Mais le confesseur pense que l'Inquisiteur général a été « soudoyé » par les Juifs!

Vers cette époque Don Pedro Fernandez de Figueroa propose un système économique gigantesque pour tondre les Juifs en intervenant dans leur commerce maritime avec les Indes orientales et occidentales. Le Roi soumet ce projet au confesseur, qui cependant considère qu'il n'est pas exécutable (18, p. 69) ; mais le Roi ordonne qu'il soit soumis à l'examen d'une junte (24 novembre 1630), composée du confesseur, de l'évêque de Malaga et de Dom Francisco de Melo (20, p. 81).

L'inquisiteur général, en même temps, paraît avoir été consulté, et l'année suivante — entre le 26 février et le 5 mars — il se déclare en faveur de l'expulsion des Juifs (22, p. 94).

5 mars 1631. Les prélats portugais assemblées à Tomar sont d'avis qu'ils ne devront pas être expulsés en masse (23).

26 mars 1631. Philippe IV ordonne au confesseur de former une autre junte pour examiner l'offre des Juifs de donner une large subvention.

Mai 1631. Le Pape réclame le droit d'intervenir dans la question des Juifs.

25 mars 1632. Le Roi, mécontent de l'avis défavorable aux Juifs qu'il a reçu, accorde le pardon aux Juifs et ordonne de réunir une dernière junte pour s'occuper de la question (28).

1er janvier 1633. Le confesseur s'oppose à l'expulsion générale des Juifs et reprend les arguments qui ont été exposés dans le rapport n° 23 (29).

Quels étaient les Juifs ou Marranes qui se sont intéressés à la cause commune, c'est ce qui n'est pas clairement défini ; mais ils

paraissent avoir compris parmi eux Melchior Gomez de Elvas, Ruy Diaz Angel (8, p. 55) et Manuel Ruiz de Elvas (8, p. 80). Dans tout le dossier, les Juifs et les judéo-chrétiens sont appelés « judios » (p. 86), « hombres de la nacion » (p. 8), « los de la nacion hebræa » (p. 69), « la gente de la nacion de Portugal » (p. 63), « los hombres de negocios de Portugal » (p. 77) et « los de la nacion de Portugal » (p. 103).

Deux des Juifs, nommés Duarte Fernandez et son frère Fernando Lopez, figurent dans le dossier, pour des motifs purement personnels (8, p. 79 et 80). Les deux frères s'adressent au Roi déjà en 1622 en vue d'obtenir le payement d'une créance que feu leur père avait sur les terres de l'infante Dona Maria de Portugal pour les arrérages de son traitement de 53,000 reis par an. Le Roi s'intéresse personnellement à leur cause et écrit (Philippe IV aimait à écrire) qu'on doit s'en occuper « con misericordia », mais ce n'est pas avant le 14 novembre 1630 qu'ils ont reçu une promesse de satisfaction, après qu'au moins deux juntes eurent examiné leur affaire.

Ajoutons qu'il y a au British Museum deux mss. qui complètent notre dossier. *Add. 28462* (Gayangos, III, 347) est un grand traité de 300 pages sur les Juifs de Portugal, écrit pour la junte des prélats dans le couvent de Thomar. Le titre de cet in-folio est : *Tratado sobre la gente de la Nacion hebrea de Portugal, offrecido a los prelados que concurrieron en el convento de Thomar por los Doctores que á aquella junta fueron llamados.* L'auteur en est Fray Andres de Sancto Thomas. Il contient nombre de pièces justificatives ; la première est une lettre du roi João au pape Clément VII, du 3 septembre 1534, et la dernière une copie italienne de « Ultima Informacão que derão agora os Judeus, tem dia, mes, sem o anno, foi dada em Roma », signé, le 19 juillet 1629, par Gaspar Alvarez de Lousada.

Le second ms. est coté Egerton 344 (Gayangos, II, 228) ; il renferme des documents semblables aux nôtres pour les années qui manquent dans nos pièces, du 9 février 1618 au 15 septembre 1626[1]. En réalité, le ms. n'est que la partie manquante de notre dossier.

A Lisbonne, selon M. Cardozo de Béthencourt, se trouve la contrepartie portugaise de notre dossier, dans les archives de l'Inquisition de Portugal.

ELKAN ADLER.

[1] Il y a aussi au British Museum d'autres mss. qui concernent les Juifs de Portugal du dix-septième siècle : Add. 16167, pour 1671-1759. — Add. 15193, pour 1674. — Add. 15200, pour 1679.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Exposé des requêtes présentées par les négociants de Portugal et développées par une personne non indiquée par le document.

Excelentisimo Señor,

Los hombres de negocios Portugueses de la nacion han tratado conmigo de hazer un servicio a su M^d^ (Majestad) muy considerable y pretenden que su M^d^ solo les haga justicia y ponga el remedio conveniente al servicio de Dios, de su M^d^ y de esta Corona.

Y porque V. E. con piedad christiana me significò que si la pretension de los susodichos era el perdón general, como el que se concediò los años pasados, por breve de Clemente 8°, no se podia admitir por ser en ofensa de la Religion, que es la que su M^d^ en primer lugar tiene y deve tener delante de los ojos, me ha parecido significar à V.E. su intento para que entendido su Mg^d^ le mande ver y examinar tomando en él la resolucion que mas convenga al servicio de Dios y sobre todo ajustadamente à las leyes de la conciencia y justicia y para esto representan lo siguiente :

Que en la forma y modo de proceder en las Inquisiciones de Portugal se les hazen grandes injusticias, de que resultan muy notables estragos de todo aquel Reyno, refiriendo grande número de casos que si fuesen ciertos sin duda piden remedios fuertes que no los refiero, porque he entendido que sobre esto han dado otros memoriales.

Que su pretension es que, pues su Mg^d^ escriuió sobre esto al Inquisidor general de Portugal, por carta que le despachó el Padre Confesor para que el susodicho informase sobre tudo, se le buelba à escribir, mandàndole le invie con brevedad este despacho paraque se reconozca mejor el fundamento que tienen sus quexas y se tome resolucion con mas firmeça.

Que vado este informe del dicho Inquisidor general su Mg^d^ se sirva de mandar que las causas que estan pendientes de los presos de las Inquisiciones de Portugal se sustancien, sentencien y fenezcan dentro de un año y que las determine el dicho Inquisidor que con asistencia de personas religiosas, graves, doctas y ancianas, aunque sean del mismo Reyno señaladas par su Mg^d^ o por el mismo Inquisidor general de Portugal.

Que el sustanciar los pleitos y sentenciarlos aya de ser segun el orden, estilo y leyes con que se goviernan las Inquisiciones de Castilla, de que no se puede dudar ser justisimo y santisimo y que esto mismo se guarde para adelante.

Que los que padecieren sin culpa de los dichos presos, guardada la dicha forma, como estos seran absueltos, los que parecieren culpados, guardada la dicha forma, sean castigados como merecieren sus culpas, segun y derecho ley.

Que por quanto desean dar entera satisfaccion en materia de Religion, no solo piden el castigo de los que han apostatado y apostataren, sino que sin excusa salgan desterrados, no solo de los Reynos de la Corona de Portugal, sino de todos los Reynos y Señorios de su Mg^d^ con pena de la vida si quebrantaren el destierro.

Dizen que parque la maior parte de los daños que padecen tienen por cierto son causados del interés de los ministros Portugueses, quieren servir á su Mg^d^ con el donativo de ducados de plata doble para augmento y caudol de la compañia y que de las ganancias y intereses dellos se pague el situado de las tres Inquisiciones de Portugal, salarios de Inquisidores, officiales y demas ministros, quedando todo loque resultare del fisco y bienes confiscados libre para su Mg^d^ y desto creen que resultaria que en las dichas Inquisiciones de Portugal se procediese mas ajustadamente, reconociéndose que de las confiscaciones no abian de tener interes, pues todo abia de quedar libre para su Mg^d^.

Dizen que haciéndoles su Mg^d^ la merced que piden y justicia que representan quieren servirle con Donativo de ducados, que por no lo tener ajustado se dexa en blanco y estos puestos en plata doble en Flandes, ó en Italia, ó ádonde su Mg^d^ fuere servido y pagados en tres años ó, quatro cada año mil ducados y todo esto ultra de los mil ducados del donativo para la Compañia de la India ó para lo que su Mg^d^ se sirviere de que ha de salir el situado de las Inquisiciones de Portugal, como está dicho.

Piden que su Mg^d^ mande ver estas pretensiones á los Theologos, que fuere servido, para que no se exeda ni falte en un minuto de lo que importa al augmento de la Religion y á su maior y mas segura conservacion.

Dizen que con esta forma se ocurre á los daños siguientes que viene a padecer esta Corona, que son muy considerables y dignos de remedio, que á causa de las extorsiones que padecen en Portugal en las personas y haziendas, se han pasado y pasan muchos á vivir á Olanda, Francia y otras Provincias de Italia, conque cada dia va creciendo el comercio y la riqueza que él produce en Reynos estraños y acavándose el de estos Reynos, deseando, como desean todos bolverse á ellos con sus risqueças y thesoros y juntamente las de los Estrangeros por serles notario ser maior la ganancia del comercio en esta Corona, que cada dia falta por falta de caudal.

Que con esto tendrán facil efecto las compañias y sin ello vienen á ser imposibles, pues toda la riqueça se ha reducido á ellos y todo el comercio y trato.

Que con esto les falta la maior riqueça á los Olandeses y se queda en vasallos de V. Mag^d^.

Que siendo la plaça de Lisboa la maior en riqueça y créditos de

toda Europa, los escandalos sucedidos han sido causa que los dichos hombres de negocios pasen, como han pasado, sus riqueças à Olanda, Francia, Florencia, Venecia y otras del Norte, conque están ricas, y pobres las destos Reynos, y que parece conveniente reducirlos à Portugal, conque en las Provincias extrañas faltaria el comercio, y las fuerças que se sustentan con las riqueças y vasallos de su Mg^d fugitivos y que descan reducirse a su patria y casas.

Ponderan lo mucho que su Mg^d y Real hazienda pierde porque un hombre, verbi gratia, que emplea en mercaderias de Toledo mil ducados para la India, como es costumbre, paga dellas a su Mg^d de derecho otros mil ducados en dos años, porque iendo à Lisboa para embarcar para la India, paga diez par ciento à los puertos de Portugal y diez en los de Castilla, y en la Alfandiga de Lisboa à 20 por ciento, y embarcandose para la India 3 por 100, que de Lisboa para esta corte ó otras partes de Castilla por tierra 10 por 100 y en la India 11 por ciento y de buelta à Lisboa 23 por ciento, alcabalas y otros derechos 3 por ciento.

Que los empleos en las placas de la India, Indias y Brasil irán creciendo y creciendo los derechos de la Real hazienda, tanto que el que empleare 100 mil ducados, en dos años dorà 145 mil y assi dizen ser conveniente conservar los hombres de negocios y tratos, pues dellos pende la riqueça de los Principes y Reynos.

Que conservàndose en estos Reynos, las plaças del Norte no seran frequentadas.

Que por no se poner remedio en esto, viene el Olandes à ser señor de todo lo que sale destos Reynos, porque como en España no ay posibilidad para los seguros de las mercaderias que van à las Indias, y à la India, Rio de la Plata, Brasil, Cabo Verde, Islas de los Azores y costas de España a levante y à las demas partes del comercio ultramarino, saben los Olandeses por horas todo lo que pasa y sale destos Reynos par la orden signiente :

Despacha un mercader une encomienda para el Brasil, y para asegurarla es necessario imbiar à Olanda y plaças del Norte à hazer el seguro y para ser hecho en forma ha de dezir el nombre del navio y maestre del, a donde va, y en que tiempo a de partir, y que es lo que lleva, y por este camino save el enemigo todo lo que pasa en España y conforme esto arma y tiene noticia de todos los navios, donde van y loque llevan, y despachan vageles prevenidos à donde saben que los otros van con sus mercaderias, y asi se las lleva todas y con las riqueças que continuamente roba, sustenta la guerra y si esto se remediase, le irian faltando los fuerças.

Que para esto, es forçoso disponer las cosas de manera que los dichos hombres de negocios se buelban à sus casas con todas sus riqueças y que no sean maltratados sin causa y sin faltar à la Religion católica, en que desean vivir y morir, que solo sean castigados los que apostataren.

Que se haga ley expresa para que ninguna persona de qualquier calidad que sea, so pena de caso maior, pueda hazer seguro fuera de

las plaças de España y que los que dieren tales avisos tengan pena de confiscacion para el fisco Real de todas sus haziendas, y que ninguna carta de negocio mercantil se pueda imbiar à Flandes, Italia, Francia, sin quedar copiada para que en todo tiempo se pueda saber loque se escrive, quedando la dicha copia en libro público del lugar à donde se escriviere.

II

Suppliques des Juifs au Roi.

Señor,

La gente del Reyno de Portugal, postrada a los pies de V. Mg^d con la humildad y acatamiento que deve, representa su miseria, y la extrema persecucion que padece en aquel Reyno. = Y es que ablendole V. Mg^d hecho merced de mandar derogar la prohibicion que tenian de salir del Reyno y vender sus bienes raizes, causó en el pueblo tanto sentimiento el verlos libres de aquella esclavitud que trataron de su ultima Ruina; y para ello se valieron de la occasion del sacrilegio, que se cometió en la Iglesia de santa Engracia en el hurto de la Custodia del Santissimo Sacramento, imputando a esta gente el delicto, de cuyo Author no constó, ni de indicio, o presumpcion alguna contra ella; antes ay muchos, que persuaden no aver sido complice en aquella maldad; la qual voz popular, que impuso este crime a la gente como sujeto de su odio, faborecieron los Predicadores Apostolicos en los pulpitos, concitanto el pueblo a que ensengrantasse en ella los manos; y los ministros de la Justicia, haziendo prisiones de gente de esta qualidad, por el dicho delicto, sin prueba, ni occasion legitima, mas que la qualidad del genero, = De que resultó motin contra ella assi en Coimbra (onde los estudiantes se levantaron y echaron ignominiosamente de las escuelas los, que tenian alguna Raza de la nacion, y le entraron en las casas y los afrentaron) como en otras partes del Reyno, y principalmente en la ciudad de Lisboa, onde llegaron à armas y ubo muertes y heridas, y estubo en terminos de una mortandad universal, sin que por esta causa ubiesse una persona castigada, ó, presa, siendo cierto que la omission del castigo en delicto tan atroz (que trae motin y Rebellion) es consentirlo y formentarlo = En este estado vive aquella gente (si vida puede llamarse lo que se passa entre tanta afrenta, ignominia y peligro) no puede salir de sus casas, el pueblo desenfrenado en ellas la persigue, cada uno con esta voz afrenta a su Inimigo, y los que obligados desta Infamia pretenden salirsse del Reyno son opprimidos por los caminos, y qualesquiera ministros los impiden y prenden, de manera que en el Reyno son perseguidos con opprobios y muertes, en los caminos, son impedidos para que no puedan evitar el mal = Cuyo Remedio solo tienen librado en el Pio y Justo Zelo de V. Mag^d que como Rey y Señor, en quien Resplandece, sobre todas las Virtudes, la de la Justicia, acuda à defender la con que se quexan estos

miseros vassallos, castigando con rigor las Injurias que se le hazen para exemplo, y para que no se diga que debaxo del felice Imperio de V. Mag^d^ padecen los vassallos de V. Mag^d^ agravios publicos sin remedio — y mandando, que se apure brevemente la verdad vel delicto, que se le imputó, y no hallàndose culpada (como no lo está) se le Restituya su opinion con demostracion publica.

III

Señor,

La Gente del Reyno de Portugal dice, que abiendo V. Mg^d^ mandado publicar en primero de deziembre proximo passado una cedula Real en derogacion de la que les prohibia salir del dicho Reyno y vender sus bienes Raizes, pretendiendo para ello deliberado acuerdo de los ministros de mayor satisfaccion de una y otra Corona, y concurriendo el servicio que hizieron de comprar dozientos y quarenta mil de Principal de Juro a la Real Hazienda en tiempos tan apretados y para necesidades publicas precisas; el Consejo de hazienda de aquel Reyno proveyó agora un autto, cuya copia se offrece; por el qual con pretexto de dezir que sacan oro y plata les pone tales impedimentos a la salida, que la haze impossible, o afrentosa y infame, porque ordena, que a ninguna persona a que llama de la nacion se dé despacho para salir del Reyno sin intervencion de cierto ministro para ello nombrado, y se registren en Libro a parte con sus nombres y de sus padres, y del lugar donde salen, y para donde van; y en los lugares del Reyno ordena a las Justicias otras deligencias mas afrentosas, y manda privar los Guardas de las Aduanas que tubieren alguna Raça; con lo qual derechamente se offende la cedula de V. Mag^d^; que dandole licencia para que se puedan ir libremente como los otros vassallos de V. Mag^d^ este autto les quita esta libertad, y no les permitte la salida sino con modo particular distincto de los otros vasallos; y les obliga a una nota afrentosa de registrarsse en libro aparte con confession propia de ser de generacion Infecta; cosa tan dura, que nadie que tenga honrra lo admittira, y antes passará por la misera esclavitud de no salirse del Reyno; y siendo assi que la principal causa que les obligó a procurar esta cedula fue quitar la differencia de una y otra gente, por este autto quedan sujetos a differencia mas notoria, pues podiendo de antes salir con una licencia impetrada secretamente, agora no lo pueden hazer sin un Registro publico = Ni el pretexto del Autto lo justifica, antes convence la intencion con que se hizo de afrentar esta gente y eludir la merced que V. Mg^d^ quiso hazerle, porque la saca de oro y plata no se evita con el Registro particular del despacho, pues nadie despacha cosas vedadas, y que no pueden sacarsse sin pena de la vida; ni la prohibicion de la saca del oro y plata, y vedado, es particular contra esta gente, sino general y absoluta a qualquiera persona, y assi no era necessario particularisarla, quando fuesse conveniente apretar la prohibicion de la saca, y no bastara la pena que tiene por las leyes de aquel Reyno (que es

de muerte natural y confiscacion de todos los bienes) la qual es efficaz sin ser necessaria nueba orden particular contra esta gente, sino fuera el fin que se pretende de su Infamia, y afrenta, como lo tiene mostrado el procedimiento que contra ella se ha tenido en aquel Reyno despues que V. Mg^d le hizo esta merced de que en otro memorial dan cuenta. — Y parque les pareció a los ministros, que no seria efficaz el Rigor del dicho Autto para impedir el uso de la Libertad, que V. Mg^d concedia a la dicha gente, añadieron otro, con que totalmente an quebrantado la dicha cedula Real, y passado adelante, porque en effeto se prohibió por orden del Govierno, que no se diesse despacho a persona alguna de la dicha nacion para salirsse fuera del Reyno, y (loque mas admira) que en el Consulado no se despachasse hazienda alguna suya, que embiassen para fuera aunque fuesse para las conquistas, privándoles del comercio comun, y a V. Mg^d de sus derechos, cosa inaudita de que no ay exemplo, ni puede aver causa que lo justifique, pues todo lo que desta gente se puede pretender tiene otros medios, y no es necessario recorrer a este tan violento contra las Leyes Naturales y Civiles, y contra la palabra y cedula Real, que há tan pocos dias se ha publicado. En consideracion de loqual, Postrada a los pies de V. Meg^d. Representa su miseria y supplica humildemente a V. Mg^d se sirva ampararla y defenderla de tan misera oppresion ; Y en especial mande Revocar los dichos Autos, y que se cumpla la cedula enteramente, no se admittiendo distincion en la libertad de salirsse, ni en la forma del despacho que se les diere, y para la prohibicion de saca de oro y plata se hagan las mas Rigurosas leyes que fuere possible como sean generales sin excepcion de personas y Recibira merced.

IV

Ordres du Conseiller d'État Luis da Silva, défendant la sortie des Juifs de Portugal (avril et mai 1630).

Treslado de huma certidaõ que veo dos officiaes d'alf^a d'Elvas com o treslado do registro de hũ mandado do Conselho da Fazenda que se passou para as alfandegas e se registou no livro dos registos da dita alf^a d'Elvas.

Luis da Silva do consello destado del Rey Nosso Senhor e vedor da sua fazenda ett^a faço saber aos que este virem que por qoanto setem por emformaçao que a gente de nasam Ebrea que se vay deste Reino em vertude da provizao que sua Magestade pera isso lhe passou levam delle suas fazendas em dinheiro, ouro, pratta e outras cousas defesas, e vedadas contra forma das ordenacoes, e da dita provizao, ao que convem que se atalhe com todos os meios possiveis pello danno que disso rezulta a fazenda de sua Magestade e a este Reino e em consideraçao disto, se asento com parecer do governo delle que a gente da dita naçao quando se sair de este Reino con suas fazendas avendo de ser pellos portos do mar o naõ possao fazer senao pellas desta cidade,

Setubal, Faro, Lagos, Porto e Viana, havendo de ser pellos da terra o fasao ir os que viverem nos lugares das comarcas de Alentejo pellas alfandegas de Serpa, Moura e Elvas Campo Major, e Aronches e as de Campo Dourique por Mertolla e do Algarve por Crasto Marim e os da Beira por Castello Branco e Almeida e os de tras os Montes por Freixo et Miranda e os de entre Douro e Minho por Monsam Vallença Caminha, cuja ordem se tem emcarregado aos juizes de cada hua das villas e lugares asima nomeadas e aos officiaes das alfandegas delles. E porque convem que esta ordem se guarde emviolavelmente mando a todos os corregedores, provedores, ouvidores, juizes de fora e mais justiças das cidades, villas et lugares deste Reino e aos juizes e officiaes das mais alfandegas, assy dos portos sequs como molhados que aqui nao vao nomeados nao consintao que par ellas passe nenhua gente da dita naçam nem se registe fazendas suas, salvo pellas partes asima nomeadas e consedidas pera com efeito cada hũ em vossa jurdiçao fazeis que asi se cumpra e guarde emteiramente ordenando aos alcaides das saquas que nellas ouver tenhao grande vegia na passagem desta gente, e em suas fazendas nos caminhos e estradas poronde podem passar, e descaminhar e o lo mesmo emcarregareis aos mais officiaes de justiça fiquando pera este effeito a cada hũ de vos o tresllado deste e o propio tornareis ao caminheiro que volo prezentar serrado e sellado pera que ho leve aos julgadores a que toqua passando sertidaó nos costas delle de como se vos prezentou e o mesmo tresllado fiquara nas alfandegas que neste nao vam nomeados e fiquao proebidas a passagem desta gente da nasam. E a mesma sertidam passara o ultimo julgador ou juiz d'Alfandega a que for prezentado o qual o tornara com sua sertidam a emtreg ar tambem serrado ao dito caminheiro remetendo ao conselho da fazenda pera que se saiba nelle que se fiqua executando. Antonio de Bairos o fes em Lisboa a treze de abril de seis centos e trinta. Sebastiao Perestrello o fes escrever. Luis da Silva. Fica registado este mandado no Livro dos registos desta alfandega d'Elvas por serteza se passou sertidao em Elvas seis de majo seis centos e trinta. Alvaro Pegado, o qual tresllado de mandado atras e asima escrito eu Fellipe Roiz que ora sirvo de escrivao dalfandega desta cidade deluas por el Rey nosso Senhor fis treladar de outro tresllado que esta registado no livro dos registos desta alfandega a folhas setenta et sete, com o qual este bem e fielmente consertei com o feitor desta alfandega, em Elvas oje seis dias do mes de majo de mil e seis cento e trinta annos. Fellipe Roiz, consertado comigo feitor. Agostinho Mendez, pagou nada.

Este tresllado concorda com outro treslado de hum mandado do conselho da fazenda.

Autre copie d'un document identique de dom Luiz de Silva.

Treslado de hũa certidaõ que veo dos officiaes d'alfª d'Elvas com o treslado do Registro de hũ mandado do Conselho da Fazenda que se

passou para sa alf^as e se registou no livro dos registos da dita alf^a d'Elvas.

Luis da Silva do conselho destado del Rey nosso Senhor e vedor de sua fazenda ett^a faço saber aos que este virem que por quanto se tem por emformasam que a gente de nasam ebrea que se vay deste Reino em vertude da provizam que sua Magestade pera isso lhe pasou levam delle suas fazendas en dinheiro, ouro, prata e outras cousas defesas e vedadas comtra forma das hordenaçois e da dita provizão ao que comvem se atalhe com todos os meios posiveis pello dano que disso rezulta a fazenda de S. Mag^d e bem deste Reino e en considerasam desto se asentou e com parecer do governo delle que a gente da dita nasam que viver nos lugares das comarqas d'Alemtejo quamdo se salirem delles com sus fazendas o naõ posam fazer senaõ pelas alfandegas de Elvas, Serpa, Moura, Campo mayor, e Aromchez; pello qual mando aos juizes de fora das ditas partes emcarregem aos alcaides das sacas que residem nas alfandegas, da vegia desta gente e fazendas e ao despacho de hua e outra couza, asistam os mesmos juizes de fora com muita especulasam e superentendam na boa vegia e guarda de todas as ditas couzas nas pasagems por onde se podem desemcaminhar e fasam ver todos os fardos, caixas e todo mais que despacharem para que o nam posam ocultar, fazendo tambem dar busca em suas pesoas para que o despacho de todas as ditas fazendas que se despacharem nas mesmas alfandegas corra com toda a interesa e verdade fazendo guardar as pautas por onde se fazem os despachos dellas e aprovisam que asima se fas mensão que lhe foi possada.

Porque a mayoria que ha de creser nos direitos com a saida desta gente por rezam das fazendas que levam se entende sera de muita comsiderasam, fareis fazer hum liuro separado em cada huas das ditas alfandegas o qual sera numerado e rublicado por vos comseu principio e enseramente; en elle se lamçaram os direitos das fazendas que assy dasespacharem.

E avendo nas ditas alfandegas ou fora dellas algũs gardas da dita nasam ebrea, as suspendereis e poreis en seu lugar pesoas de comfiança Cristaos velhos que com cuidado e diligencia vigiem as ditas fazendas e fasam vir os directos dellas em boa arrecadasao e com cada hum dos juizes de ditas alfandegas e mais oficiaes dellas asestireis ao despacho dos ditos directos e os farcis carregar no dito livro separado, e sem vossa asistencia se nao podera dar despacho a nenhua pesoa da nasam, no qual livro se fara hũ titollo separado em que se declare o nome da pesoa e do pai, mai, filhos, criados e criadas que esta gente levar e o lugar donde salirem e o para onde vam.

E para que venha a notisia de toda esta gente, o que por este se ordena se pregara na cabesa de cada hua da ditas comarqas e o fareis registar nas ditas alfandegas ficando vos o treslado delle para o cumprais e faeses comprir imteiramente como se nelle comtem, pello muito que comvem ao serviço de S. M^de e boa arecadasam de sua fazenda pasando sertidam; nas costas deste de como vos foi prezen-

tado e tornandoo ao caminheiro que volo entregar serrado e selado para que o leve ao juiz de fora que toquar e o deradeiro que o receber o tornara a emtregar e outrosy serado ao dito caminheiro pera que o torne a trazer ao Comselho da fazenda e se saiba que se fiqa executando o que se nelle contem. Antonio de Bairos a fes em Lisboa a treze de abril de mil seis cemtos e trinta annos. Sebastiam Perestrello o fes escrever. Luis da Silva. — O qual treslado do mandado atras e asima escrito Eu Felipe Roiz que ora sirvo de escrivao d'alfandega desta cidade de Elvas por el Rey nosso Senhor o fiz tresladar de outro treslado que fiqua registado no livro dos registos desta alfandeiga. Ao qual em todo e por todo me reporto bem e fielmente com outro oficial aqui asinado em Elvas oje seis dias do mes de mayo de mil seis centos e trinta annos; o asiney em razo Felipe Roiz, comsertado comigo feitor: Agostinho Mendez. Pagou nada.

Esse treslados concorda com outro treslado autentico que se tresladou mandado do proprio mandado do Conselho da fazenda.

V

Requête des nouveaux-chrétiens portugais demeurant en Espagne.

Los hombres de negosios portuguezes que Reziden en Espanha dizem que en diferentes ocasciones an reprezentado a Vuestra Majestad las aflisiones con que biben los de Portugal y el mizerable estado a que a llegado aqel Reino causado de las continuas preziones que se asen porel Santo ofissio en tanto numero de personas que apenas ay siudad, villa o lugar que no este despoblado siendo ocasion bastante prenderse a uno para de alli rezultar la prision de hun pueblo entero sin que qede persona aun que sea constetuido en dinidad a quien pudiesse toqar un atomo desta sangre que no le alqanse el raio della cundiendo sus centellas aun asta esta Corona de Castilla.

Y aun que en tanta confusion y multitud de prisiones se puede prezumir que muchos culpados con malas entenciones an denunsiado falssamente de otros por odios que les tienen y por enbidia de verlos ricos y verse ellos en priziones afligidos y lo que mas es por contestar con la culpa que les inponen y que no mueran por demenutos paresiendoles que culpando a todos asertaran con él que los acusó y por otras diferentes causas.— Y Vuestra Magestad con su santo zelo y acostumbrada piedad a dezeado remediar tantos males asta aora no se a podido consegir el remedio antes bien a llegado esta materia a estado que viendo los dichos onbres de negosios de aquel reino las carceles y prisiones del Santo Offisio llenas y que el que paressé tener mas segura su consensia esta sujeto a una miseria tan grande dexando mugeres yjos y casas y otros sus tratos y negosiasiones con que acaban de consumir sus asiendas y si alguna les queda en otros Reinos la dexan estar alla asta que se pasen a ellos con que serian acabando ya de estinguir tanto numero de familias y tanta

cantidad de riquezas con que en otros tiempos floresio Portugal. Y finalmente esta esto ia tan en los fines que ni los de Portugal se fian unos de otros ni de los que estan en Castilla, y viendo esta desconfiança los que estan fuera de Espanha asen lo mismo de suerte que el credito se a estingido a todos los onbres de negosiôs portugeses de quoal quera estado que sean asi dentro de Espanna como fuera della. Y siendo anssi que ellos an sido y son la gente mas util para el Comersio y aumento de la Real azienda de Vuestra Magestad, que ha tenido ningun Prinsipe del mundo como la experiensia a mostrado y muestra ya enbiando a la India oriental infinitas nabes cargadas de mercadorias, con cuios derechos entradas y salidas se sustentan las armadas y se enriqese el Reino con la saqua dellas para otras partes, ya sustentando el Brazil y fabriqando los engenios deque se sacaba el asuqar pera toda la Europa. Ya sustentando el Comersio de Angola, Cabo-verde y otras conqistas de quesse saqavan para Vuestra Magestad tantos derechos y a las Indias davan esclavos para el servissio dellas; yatravesando y comersiando desde Espanha en todo el mûndo; y ultimamente siendo oi en Portugal y Castilla los que acuden al trato de la mercanssia y a los arrendamientos de las Reales Rentas de Vuestra Magestad y a los asientos que se asen para fuera del Reino y siendo los que con verdad, lealtad y puntualidad tratan sus negosios como se verifiqua bien pues las provinsias donde estan ninguno a sido traidor a V. Mg^d ni en los jornadas que isieron los Olandeses al Brazil ni a los Yndias orientales ni osidentales les acompanharon ni dieron ayuda ni an sido onbres facinorosos y reboltosos, ni castigados par tales.

Oi se alla Espanña sin la maior parte de los dichos onbres de negosias perdido el comersio de las Indias y de las conquistas, sin socorro para el Brazil y su restauracion porque los demas dellos estan consumidos y acabados y juntamente sus asiendas y los que tenian algun dinero de que no qerian uzar por via de la merqancia, dandolo a los que usavan dello a depozito y ganancia lo an retirado y retiran fuera d'Espanna donde lo dan con mucho menos premio, de todo lo qoal viene a resultar estar el comersio de Espanna tan miserabel y enflaquesido como oi se reconose. Y otras Provincias que recojen y faborecen a los que salen de Portugal con tantas aflisiones y miserias, ricas y poderosas con el util que saqan de su trato y negosiasion, Sirva de exemplo el Reino de Fransia adonde en Ruan, Burdeos, Nantes y otros lugares ai enfinitos Portugeses riquisimos y que enriquesen aqel Reino por el grande comersio i navegasion que tienen para otras partes y todos viven christianamente y son queridos y estimados del Rei, de la nobleza y naturales. Y en los estados del Duque de Florencia se ve lo mismo aun con maior exeso, y en las demas partes y probincias donde viven y asisten porque reconosen de coanta utilidad y aprovechamiento son pora el comersio.

Este es, Senhor; el miseravel estado en que oi se allan los onbres de negosios portugeses que residen en Espanna y qe desean continuar mediante el comersio sus negosiasiones y servir a Vuestra Ma-

jestad y enriquezer su monarquia el coal reprezentan a Vuestra Magestad paraque como duenho e senhor de todo mirando por ella y por ellos y atajando tantos males por via del mejor y mas breve remedio que pareciere uzando de losque an uzado los sumos Pontifices y los Rees predesesores de Vuestra Magestad aun en casos menos apertados y de la beninidad que de su Real pecho se espera.

Asi lo supliqan a Vuestra Magestad y que este memorial se communique con el Enquizidor general de Portugal y con las personas mas doctas y pias de aqel Reino y que sea con la brevedad posivel para que el remedio llege a tiempo que pueda sertir efecto e R[eciberan] M[erced].

VI

Dñ Pedro Fernandez de Figueroa au Roi. — Sans date.

Señor,

Lo que los de la nacion Hebrea pueden hazer sin dispendio suyo ni de su hazienda y que sera grande servicio de V. Mag^{d}, es lo siguiente, con que totalmente cesara el comercio de los Olandeses a las Indias orientales y occidentales.

Lo primero que assi como V. Mg^{d} mando que todos los ministros Reales declarasen par escrito sus haziendas, assi tan bien sera cosa acertada que todos los hombres de negocios hebreos declaren tambien loque tienen assi bienes de rayces como mercadurias dinero plata y oro en Portugal Castilla y otras partes, porque en el año 606 ofreciendo ellos cierta cantidad por cierta pretension que tenian de libertades y onrras se tantearon ellos mesmos y solo en el Reyno de Portugal, se halló que poseyan mas de sesenta millones, como todo constara siendo necesario y savido lo que oy poseen como dicho va, de la quinta parte de loque tuvieren se les mandara hagan dos cajas para que de la una se hagan bajeles convinientes para la guerra y comercio con los pertrechos necesarios y de ella se paguen tambien soldados y marineros y demas oficiales, y de lo que resultare de los fletes que se ganaren se vayan hechando en ella para la conservacion y aumento de los dichos bajeles y paga de soldados y demas oficiales.

Y de la otra mitad se haga otra caja aparte para el trato y comercio de las mercadurias con que ayan de tratar para las, Yndias orientales y occidentales Brasil y costa de Guinea y rescatar las drogas y mas hazienda de las dichas partes por esquadras como les fuere ordenado, y buelban a España y paguen sus derechos con comodidad y de alli los repartan dichos bajeles de mercadurias al norte y Estrecho como de antes se solia hazer.

Y por cada qualquiera bajel que de Olanda y otra qualquiera parte enemiga saliere al comercio se les mandara hazer doblados bajeles, y para este dicho comercio la segunda caja estara siempre prevenida en su poder de ellos con tanta o mas cantidad quanto fuere el valor

de las haziendas empleadas para que siempre esté el caudal en pie y el dicho comercio no falte.

Y como se aya de sacar de cada uno de los Hebreos lo que prorrata les cupiere de lo susodicho assi tambien se les dara lo que les tocare prorrata de las ganancias. Y siempre la quinta parte de las dichas ganancias se metera en la dicha caja del comercio para que siempre esté proveyda como está dicho, y con esto no podran continuar el comercio en las dichas partes orientales y occidentales y miraran lo que les conviene, que como aca en España tengan tan grande caja y tan bien proveyda y tanta cantidad de bajeles cesara totalmente su comercio con los enemigos y se aumentara el de España, todo loqual tendra efeto con facilidad assi por las penas que V. Mag^d les mandara poner y se avran de executar en caso que falten, como tambien por el grande ynteres que se les seguira de tan grande compañia; y esto a de ser siempre en pie que se pierda que se gane procurando vayan en aumento.

Y en estos bajeles los soldados y capitanes an de ser christianos biejos parque con el tiempo se hagan capaces del dicho trato y comercio y V. Mag^d sea servido con seguridad.

Y para que con mas ferbor acudan los dichos soldados y capitanes al servicio de V. Mag^d sera bien onrrarlos a cada uno conforme a su calidad y servicios.

Y advierto que en las cajas y cassas de la contratacion conviene les ponga V. Mag^d en los Puertos maritimos christianos viejos de satisfacion que les sirvan de superintendentes en las dichas caias y sus libros assi para los derechos de V. Mag^d como para la quenta y razon de los ynteresados y con esto estaran los Puertos de España llenos de bajeles del trato y comercio assi destos como de otros muchos forasteros y las aduanas valdran mucho mas de lo que hasta aqui.

Podria ser que ellos pidiesen termino para responder a titulo de lo comunicar unos con otros para con esta occasion avisar a las partes del norte y conformarse en lo que deben hazer y para evitar esto se les deve dar tiempo limitado con que no puedan tener la correspondencia.

Y caso que volunturiamente movidos de las mercedes que V. Mag^d les ofrece no lo quisieren hazer siendo tan justificado soy de parecer puedan ser compelidos a ello en la forma referida, con que V. Mag^d los tendra sujetos y sus Reynos seguros, y con grandes fuerças quitando juntamente los de sus enemigos de V. Mag^d a quien deseo siempre prospere.

Dñ Pedro Fernandez de Figueroa.

VII

Carta del Confessor al Rey.

Señor,

El Nuncio de Su Santidad dice haber entendido que los Cristianos nuevos de Portugal hacen instancia à Vuestra Magestad por alcanzar

un perdon general y aun que el zelo tan grande de la pureza de la Religion católica que reconoce en Vuestra Magestad, le asegure de que ha de cerrar los oidos á lo que la experiencia de los perdones generales concedidos ya por los Sumos Pontifices Clemente VII, Paulo III y Clemente VIII, ha mostrado no ser de algun fruto, antes servir á la propagacion de la Secta Judaica, por ser que su conocida perfidia está muy agena de sinceras conversiones.

En todo caso, súplica á Vuestra Magestad que si en algun tiempo se tratare de perdon, se sirva de remitir á su Paternidad todo el negocio, como hicieron siempre los gloriosos Progenidores de Vuestra Magestad, para que la Sede Apostólica, cuya sola es la potestad legitima en estas materias, con la madurez y acuerdo que suele, tome la resolucion que fuere mas conveniente al servicio de Dios, de la Religion, que tambien es el blanco de los intentos de Vuestra Magestad.

VIII

Parecer del Inquisidor General.

Respondiendo derechamente a la propuesto en que se pregunta si conviene que sean desterrados deste Reyno de Portugal y de los demas sujetos à V. Mag^d^ los christianos nuevos que salieren convencidos de Judaismo, o condenarlos por vehemente sospechosos, digo summariamente dos cosas.

La primera que digo es, que conviene sean desterrados deste Reyno y de los demas sujetos a V. Mag^d^ todos los christianos nuevos que fueren convencidos de Judaismo y juzgados por apostatas de nuestra Santa Fe aun que se ayan reconciliado con la Iglesia y se muestren arrepentidos, y esto por quatro raçones.

La primera raçon es, porque la prudencia natural esta ditando en regla comun que aya separacion de los delinquentes adonde puede aver corrupcion y contagio despues de conocido el mal, como lo prueba Alexandro 3°, cap.relatum : Ne Clerici vel Monachi; Honorio 3, cap. Ea que de statu Monachorum; Innocentio 3°, cap. Cum in Ecclesiis de maiorit et obed.; Origines, Homil. 5 in Josue; S. Hieron, cap. 5 ad Galatas, et Cassiano, lib. 4 Institutionis, cap. 16; y como en esta conformidad habló el Emperador Constantino Magno en aquel edicto que hiço contra los hereges que refiere Baronnio, tomo 3, anno 316. Manifiestamente se infiere que tambien estos hereges convencidos deben ser desterrados pues la experiencia ha mostrado que los otros Christianos nuevos se fian mas dellos por entender que ya no tienen remedio de se tornar a acusar ni descubrirlos a ellos siendo complices.

La segunda raçon es porque siempre la Iglessia Cathólica se portó en esta forma contra los hereges y apostatas, pruevase esto manifiestamente. Lo Primero porque los Apostoles luego en la primitiva Iglessia ordenaron que los Hereges fuesen hechados de las Ciudades

y Reynos ya convertidos si hubiesse fuerça para ello como refiere San Clemente, lib. 6 Constitutionum Apostolicarum, cap. 18, y todos los sanctos en esta conformidad rogaron y persuadieron a los Principes y Magistrados Cathólicos que executassen esta doctrina y tradicion.

La 2ª porque los summos Pontifices y concilios determinaron lo mismo como consta del cap. de Leguribus. 32. qe. 9 y del Concilio 6 Toledano, cap. 5. el qual despues de aprovar lo hecho por el Rey Chintilla de España, manda que ningun Rey de España pueda entrar en posesion de trono y ceptro Real sin primero jurar de hechar fuera de su Reyno todos aquellos que no fueren catòlicos como consta de las palabras que luego se juntan a la ultima reformacion que refiere Guillelmo Rocæo lib. de Iusta republicæ auctoritate in Reges impios, cap. 3. nº 9. *consonam promulgamus Deoque placituram sententiam ut quisquis deinceps regni sortitus fuerit apicem nonante ascendat regiam sedem quam inter reliquas conditiones sacramento pollicitus fuerit, quod non sinet in Regno suo degere eum, qui non sit Catholicus, quod si Rex ipse timerator hujus extiterit premissi, sit anathema.*

Lo tercero, porque los Emperadores Romanos y todas las demas Repúblicas que se goviernan por principios del derecho comun fueron en correspondencia de la Iglessia siguiendo la misma disposicion como se ve en el Còdigo Theodosiano sub titº De hereticis, leg. 29, 30, 32, 33 y 34 y mas largamente lo muestra San Agustin, thomo 1, lib. 2 contra duas Espitolas Gaudentii; Sulpitius, lib. 2 Historiæ sacræ; Arcepharus, lib. 10, cap. 8; Opormelius, lib. De religionibus variis non admitendis, cap. 15; Baronnius, thomo 5, anno 394 et 400. Por donde manifiestamente se concluye que si todos estos sanctos Pontifices y Emperadores fueran vivos y se hallaran presentes en esta ocasion votáran y determináran que fuesen desterrados todos los Christianos nuevos que fueren convencidos de heregia y apostasia en los Reynos de Portugal.

Es verdad que algunos hombres doctos advierten que esta raçon procede solamente en aquellos hereges y apostatas que perseverando en su incredulidad, y que por consiguiente no ha lugar en los Christianos nuevos que se arrepienten y confiesan sus culpas reconciliandose con la Iglessia. Pero esta respuesta no suelta el argumento. Lo primero porque es cierto que los Judios convencidos se quedan hereges y apostatas de coraçon de la misma manera que antes lo eran, y que fingen reducirse por evitar la muerte y fuego en que avian de ser condenados en caso que den muestras de perseverancia en sus errores, pues viviendo toda su vida Judios y judaicando aun en las dentro de las propias cárceles subitamente dicen que mudan de parecer sin aver tenido nueva instruccion ni nueva satisfacion de las dudas que tuvieron contra los fundamentos y mysterios de nuestra fe, y aun que Dios por extraordinaria ilustracion pueda subitamente mudar los coraçones destos hombres, no vemos hasta aora hombre de la nacion que llegase a este punto y diesse mejores muestras de si de lo que tenia dado en otros tiempos.

Lo segundo porque muchos destos despues de salir de la Inquisicion huyen para otros Reynos y alla se descubren por Judios, y uno o dos que se dejan permanecer en Portugal, sera porque estan empeñados con casa, hijos, parientes y comodidades, y recelan la ventura que pueden correr si se fueran a vivir entre Extrangeros fuera de la patria en que nacieron, y supuesto esto tan fuera está de perder la fuerça, la raçon arriva dicha, en esta calidad de hombres que en ellos reciven mayor eficacia, pues es cierto que mucho mas perjudiciabes son los hereges fingidos y dissimulados que los hereges descuviertos, y quanto mas se ha de procurar la expulsion destos que de los otros manifiestos como supone el Emperador Archadio en aquella su celebrada Epistola que pone Marcos Diácono in Actis 9. Porphirii Episc. y de que en parte siguiendo su parecer emanó el edito que refiere Baronio, thom. 8, anno 399. § doctores.

La tercera raçon es porque los Christianos [1] en este Reyno tienen crecido tanto en materia de Judaismo y Apostasia que hacen presuncion la mayor parte dellos de ser Judios y Apostatas, y dicen en consequencia hombres muy vertuosos y muy doctos que es necesario praticarse en ellos el remedio de una universal expulsion como se pracicó en los Moriscos de España con resolucion aprovada con hombres eminentes en letras, decretada por los tribunales de Su Mag^d^ y confirmada por autoridad del summo Pontifice para evitar los sacrilegios y pecados con que de continuo provocan la Justicia divina contra el Reyno, y los peligros temporales de lebantamiento y motin en principios de raçon de estado. Y supuesto que las cosas estan en estos terminos todo hombre prudente y entero botara, que por lo menos estos convencidos vayan fuera del Reyno, y se vaya la República aliviando del mal que se descubre sin certidumbre de venir a mejorarse.

La Quarta raçon es porque la experiencia ha mostrado que los Christianos nuevos no se mejoran con los nuevos perdones que Su Santidad y su Mag^d^ les han dado pretendiendo mejorarlos por via de blandura y misericordia, por donde haciendo discurso en principios de raçon natural, theologia y derecho positivo parece lance forçoso acrecentar el rigor y castigos en delinquentes para que la mayor vexacion de entendimiento y la mayor pena les haga mas dificultuosos los delitos, y supuesto esto la primera cossa que entra en consequencia es la pena de destierro despues de las ordinarias que se han practicado hasta aora sin effectos, pues aun que se podia pasar adelante sin se cometer injusticia con pena de muerte como se da en el crimen de lessa Mag^d^ humana y tiene mucho mayor lugar en el crimen de lesa Mag^d^ divina, conforme a la doctrina del cap. Urgentis de heres.

Contra esta resolucion puede aver tres argumentos, el primero si digeren algunas personas que puede aver entre estos christianos nuevos convencidos de Judaismo y apostasia algunos hombres que se convirtieron de coraçon y que la caridad bien ordenada pide

1 Il faut lire : Christianos *Nuevos*.

que estos no sean desterrados pues se les aplica la pena sin fundamento y quedan en peligro de tornar a perbertirse yendo a partes adonde aya Judios, y se permite el Judaismo, y lo primero porque la pena del destierro se da a delictos mucho mas leves que el de el Judaismo y apostasia sin nueva especie de injusticia aun que los delinquentes se arrepientan muy de coraçon de averlos cometido, y hagan penitencia delante de Dios y de los hombres porque si esta pena de destierro cave en el delicto de Judaismo y apostasia sin cometerse injusticia en los delinquentes convencidos claramente se infiere que tambien no se offende la caridad christania pues el bien comun pide que de hecho se de, y siempre fue acto de misericordia castigar los que erraron para exemplo, terror y mejoramiento de los otros en utilidad comun. Lo segundo porque en las leyes no se mira a mas que a aquello que de ordinario sucede como dice sancto Thomas, y como los casos extraordinarios no entran en consideracion tambien deste no se ha de hacer quenta principalmente siendo tan raro que ninguno se atrevera a afirmar que se aseguró de alguno despues de reducido.

El segundo argumento que dicen algunas personas que la Iglesia contentandose con la abjuracion, confiscacion y penitencia ordinaria en los reos no pone a estos Judios y apostatas mas pena despues de convertidos, y que por lo consiguiente lo mismo sera aora acrecentar alguno esta pena de destierro que apartarse de la clemencia y benignidad que en la Iglesia se professa. Pero este argumento tiene menos fuerça de la que representa, lo primero porque lo Iglessia no prohibe acrecentarse las penas arbitrarias a estos penitentes reducidos quando en algunas circunstancias el delicto se va estendiendo y haciendo irremediable con los medios ordinarios. Y ademas de muchos exemplos que se podian traer conforme a la practica de todas las Inquisiciones que siempre acrecentan el castigo encontrando casos mas escandalosos, cierto es que en este Reyno se acrecienta la pena de galeras a aquellos que notablemente se tardaron en confesar sus culpas y en redurcirse. Y nunca huvo quien juzgase que se procedia con menor piedad de la que conviene. Lo segundo porque nosotros estamos en circunstancias en que con mucha probabilidad se juzga que estos reducidos perseveran ocultamente en sus errores, y siempre la Iglessia pretende hacer expulsion de Judios y apostatas disimulados como arriba queda dicho.

El tercero argumento es decir que lo mismo es acrecentar la pena de destierro a los Judios convertidos que poner nueva dificultad a sus confesiones, y desfraudar el remedio que las Inquisiciones tienen para ir descubriendo a aquellos que ocultamente se van pervirtiendo y Judaiçando, Pero este argumento tiene facil solucion. Lo primero porque si la pena de destierro dificultara la confesion de los christianos nuevos y el revelar los cómplices, tambien la confiscacion de los bienes y las demas penas que la Inquisicion usa las difficultara pues son muy graves y si estas siendo muy graves no traen dificultad de consideracion como la experiencia lo tiene mos-

trado tambien podemos afirmar con certeza moral que ni la pena del destierro acrecentara dificultad de momento. Lo segundo porque es cierto que los convencidos de Judaismo encubren quanto pueden algunas personas de quien depende su remedio despues de aver salido por tener los benevolos y por no osar despues parecer delante dellos si los manifestaren. Y quando viene que en sabiendo que de la Inquisicion han de ser desterrados del Reyno sin tener mas ocasion de hablar con estas personas y de depender dellas pasaran por lo peor que les puede suceder y daran en ellos sin reparar y asi está fuera esta pena de destierro de causar impedimento que della propia resulte mayor dificultad.

Parte Segunda.

La segunda causa que digo es que conviene y deben ser desterrados de Portugal y de los demas Reynos todos los Christianos nuevos que fueron condenados por vehementes sospechosos en la fe y esto por tres raçones.

La primera es porque por el mismo caso que fueron juzgados y condenados por sospechosos en la fe tiene la República fundamento para se cautelar dellos y preservar la parte sana de su conversacion y trato y como esta preservacion y cautela no puede tener effecto que asegure sin hacerse el apartamiento conforme a lo que sintieron los sanctos Doctores y Jurisconsultos, la raçon esta pidiendo que la separacion se haga por la parte de los delinquentes y que se execute en ellos, y a fuera de que arriba queda referido en el primer discurso aqui parece que tienen derechamente su lugar aquellas palabras del Emperador Constantino en el edicto que refiere Baronio, thomo 3, anno 326, *ne quaquam patiemur huius modi malorum contagiones longius serpere, presertim cum longa dilatio faciat, ut sani ac valentes pestifero morbo inficiantur*.

La segunda raçon es porque los reos no pueden salir condenados por vehemente sospechosos sin tener alguna probanza contra si y aun que esto no baste para la pena ordinaria y rigurosa de la ley sin duda debe de bastar para la pena arbitraria y supuesto esto luego queda lugar para la pena del destierro pues se da por delicto capital como este es, cuando la prueva no llega a ser tan perfecta como requiere la ley, y parece que en este principio se fundaron los Emperadores para mandar desterrar los sospechosos de heregia como consta de lo que hallamos ordenado en la Auth. gazaros C. de hereticis.

La Tercera raçon es porque como arriba apunte muchos hombres temerosos, prudentes y doctos tienen por conveniente, justa y necesaria la expulsion universal de los Christianos nuevos deste Reyno con la sola presuncion que la mayor parte dellos está inficionada de Judaismo y si el parecer destos hombres tiene sufficiente probabilidad eficazmente se concluye que los Christianos nuevos juzgados por vehemente sospechosos deben ser desterrados pues no sola-

mente estan compreendidos en esta sospecha universal por los principios comunes sino tambien por prueva particular y calificada y por el mismo caso que ellos se encubren y pretenden mostrar que son buenos Christianos merecen que se use con ellos de mayor severidad como supone el derecho *cap. nosse* 3, *q*e, *1 cap. neque enim*, *14*, *q*e *15. cap. excomunicamus* § *quia vero de heret. C. ad apostolicam de simonia*, *Clement*a. *1*a. *in prin. Clement. fin de heret.* y manifiestamente lo defiende la glosa *C. certe verbo malum 12 q*e. 2a. *qta C. si enim verbo demones de penitentia dist.* 2a. Contra esta resolucion puede aver un argumento y es que parece demasiado rigor poner destierro a la sospecha de Judaismo conforme al modo y piedad que la Iglesia Cathólica usa con los reos; pero este argumento tiene muchos y muy buenas soluucones. Lo primero : porque la Iglesia no usa de piedad sino con aquellos que muestran por lo menos exteriormente arrepentimiento y confesion de sus culpas, y todos en los que salen en los cadahalsos juzgados por vehemente sospechosos son negativos, pues si confesaron fueron convencidos por su propio testimonio en juicio y por el mismo caso que son negativos son juzgados en consequencia por impenitentes en el delito que contra ellos se presume y por incapaces de que la Iglesa use con ellos de misericordia para templar la pena que por otro camino merecen conforme a la calidad de la prueva. Lo segundo porque como en la expulsion destos hombres vehemente sospechosos concurre no solamente consideracion de pena sino tambien consideracion de provecho comun de la Republica portuguesa, siempre queda justificado el rigor aun que por otra via pareciere demasiado conforme a los principios de la ley tercera § sed ex senatus consulto *ff. ad C. corneliam, de sicar. C. si quis abortionis ff. de pœnis cap. precipue u q*e. 3. *qta cap. nemo* 32. *q*e *4.* que pondero Tyraqo *de penis temporalibus causa 44 n*o *53.*, *Carrer in praxe tractatu de homicidio n*o *27. Menochio de arbitrar. casu 358. n*o *4*, *lib.* 2, pues es cierto que el bien comun se ha de sustentar aun que con detrimento de los particulares.

Obispo, Inquisidor General.

IX

Memorial de los Hermanos Fernandez.
Sin fecha.

Señor,

Duarte Fernandez y Fernando Lopez su hermano dizen que abiendose dado memorial a V. Mgd por parte de los legatarios de la Infanta Doña Maria sobre ciertos pretenciones que tenian contra los officiales de la heredad de la dicha señora y otras personas, remittió V. Mgd a ciertos oidores en Portugal que lo viessen y informassen; con cuya informacion sin las partes ser oidas se hizo consulta del Consejo de Portugal, la qual se remittio a una Junta del Padre Confessor y el Duque de Villahermosa, y Mendo de Mota de Valadares,

de lo qual teniendo noticia el dicho Duarte Fernandez acudió con memorial a V. Mag^d que se remittió a la misma Junta a tiempo que ya el negocio estava consultado a V. Mg^d y no hubo lugar de verse y considerarse sus razones antes de hazerse la consulta, de lo qual resulto que abiendo V. Mg^d ordenado que fuessen oidos en justicia los officiales a quien se pedian salarios por decir los abian llevado injustamente se ha enbiado al Reino orden en Carta de V. Mag^d para cobrarse de Alvaro Fernandez, thesorero que fue de la dicha hazenda (padre de los dichos Duarte Fernandez y Fernando Lopes) el salario de sincoenta y tres mil reis cada año que dicen aver recibido por espacio de veinte y tres años por cierta cobrança de juros, y que el dicho Fernando Lopez sera compellido a cobrar a su costa los juros que la dicha señora Infanta tiene en la Corona de Castilla los sinco anos proximos passados que dicen no aberse cobrado, haziendo por su cuenta la reduccion de la moneda de vellon a plata, con fundamento deque esta obligacion le toca por los gajes que rendio con el dicho officio, en la qual reduccion estan notoriamente agraviados por no ser oidos con las razones de su justicia y derecho, porque los salarios de los sincoenta y tres mil reis por año que dizen recibio su padre, no los recibia en tanta quantidad ni en tantos años, y hubo para ello justo titulo y cedulas de los testamentarios ; y siendo asi que V. Mg^d manda oir en justicia a los officiales sobre los salarios que se le repiten, y en esta generalidad entra el dicho salario que se pide al thesorero, que es official de aquella hazienda, y assi sin ser oido y convencido no puede ser executado, y la cobrança de los juros en los cinco años proximos no estubo a cargo del dicho Fernandez Lopez, ni haze por su cuenta la reduccion de vellon a plata conforme al asiento celebra do con el y su padre como mostrara evidentemente siendo oido judicialmente, y tambien esta pretencion respeto a los salarios que dizen aber llevado por la cobrança de los dichos juros, a que quieren añadir esta obligacion de la reduccion a plata, y assi se comprehende en la clausula que manda oir los officiales en razon de sus salarios, y de lo que se le pide por los que an recibido : y porque V. Mg^d no es servido que nadiesea condenado en materia de tanta importancia sin ser oido y defendido legitimamente, supplican a V. Mag^d mande que sobre las dichas pretensiones, que mandan executarse, sean oidos delante de Jueses rectos y sin sospechas, y que mientras no fueren convencidos par sentencia, no sean executados, remitiendo el nombramiento de los Jueses al Regidor de la Justicia, o al governador del Reino para que sean quales conviene a la causa y Recibirán Merced, y porque este negocio se a visto en la dicha Junta del P. Confessor, Duque de Villahermosa y Mendo de Mota, supplican a V. Mag^d se le remitta este memorial para que consulten a V. Mag^d lo que pareciere.

(*A suivre.*)

LES

MANUSCRITS ET INCUNABLES HÉBREUX

DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ALLIANCE ISRAÉLITE

La bibliothèque de l'Alliance israélite, ouverte au public, est devenue plus accessible aux travailleurs que par le passé et occupe un vaste emplacement à l'École normale israélite orientale.

Cette collection de 20,000 volumes, à laquelle est jointe la bibliothèque du consistoire israélite de Paris, est unique en France.

Elle est divisée en deux grandes sections : 1° *Hebraica*, ou textes hébreux seuls, dont le catalogue est classé suivant les titres ; 2° *Judaica*, livres en toutes langues sur la littérature et l'histoire juives, dont le catalogue est classé par noms d'auteurs. Il faut avoir vu ces livres de près pour admirer le dévouement scientifique d'Isidore Loeb, qui, malgré ses occupations multiples, trouvait encore le temps de veiller à l'accroissement de cette bibliothèque. On sait qu'elle a eu pour noyau la collection modeste de Salomon Munk, acquise par L. M. Rothschild et offerte à l'Alliance israélite. Depuis lors, elle s'est accrue par l'accession de toutes les œuvres modernes touchant le judaïsme, ainsi que d'anciennes éditions et de manuscrits, dont dix-sept avaient appartenu à S. D. Luzzatto.

Les catalogues de tous ces livres ont été rédigés par Isidore Loeb, Israël Lévi, Moïse Bloch, Armand Bloch, I. Broydé, Julien Weill, etc. En tête figurent deux cent trente manuscrits, dont l'énumération peut intéresser nos lecteurs. Seulement, pour classer les fiches de ce dernier inventaire spécial, quelle règle faut-il suivre? Sur place, les numéros se suivent sans méthode, selon l'arrivée des volumes sur les rayons. Comme les mss. signés sont bien moins nombreux que les anonymes, et que,

selon l'usage, les titres sont plus significatifs que les noms d'auteurs, nous avons adopté ici la succession des titres par ordre alphabétique, sauf renvois complémentaires. A la suite viendra un index des noms d'auteurs avec référence aux titres, lesquels ont été munis de numéros d'ordre, puisqu'il y fallait distinguer les ouvrages similaires, tels que *Mahzor*, *Tefilla*, etc. En outre, comme avec les mss. on avait placé — à tort ou à raison — deux incunables, il a paru bon de mettre d'autres incunables à la fin de la série des manuscrits.

HEBRAICA.

[*N. B.* — Il n'est pas tenu compte du mot *Séfer*, ס', ni de l'article ה.]

N° 82. ס' אבל רבתי. Oraison funèbre composée par Jacob, fils de Salomon Sarfati, sur la mort de ses deux filles, enlevées par la peste noire à Jérusalem, le 28 Heschwan 156 (12 novembre 1395).

Copie faite par Isidore Goldblum, en 1892, sur l'original, qui se trouve à la Bibliothèque nationale sous le n° 733. Voir *Revue*, XXX, 52.

In-4° de 32 ff., papier, écriture Raschi.

ס' אבקת רוכל. Voir פרק ר' אלי, III (n° 178).

N° 83. Recueil comprenant quinze articles [1], dont le premier est relatif à אברבנאל, savoir :

I. טופס כתב ששלח דון יצחק אברבנ', lettre de Don Isaac Abravanel, adressée à Yehiel de Pise, au sujet de persécutions exercées contre les Juifs à Pise et à Argilla (Turquie), en l'année 1472. — Cette lettre a été publiée par Ad. Neubauer dans le recueil *Ozar Nechmad*, t. II, 1855, p. 65 et suiv.

II. אגרת מליצה באר אלי דבריך הנעימים לפלוני אלמוני, fragment de lettre sans nom de destinataire.

III. כתב שלח הר' יהודה זארקו להר"ר יוסף ן' יחייא, lettre de Juda Zarqo à Joseph ben Yahia (1494-1539); incomplète.

IV. אגרת ארחית, dont le commencement manque. Cette lettre est signée Hayyim אלדיך; elle est suivie de quelques réflexions intitulées חתימה, dont il n'y a que le commencement.

V. ר"א בתים להר"ר משה כהן במהר"ר זכריה כהן תושב זאגטי להר"ר יוסף כרובו, ב' אלול שכ"ט לפ"ק (14 août 1569).

VI. ו' כתים בשבח אלף יודין להר"ר חנניה ן' יקר ר"ח ניסן שמ"ג.

VII. כתב ר' יוסף כרוב אל הר"ר חנניה ן' יקר ס"ט.

VIII. ו' בתים אחרים מהר"ר חנניה ן' יקר לתפארת הר"ר יוסף כרוב.

IX. כתב מליצה לר"י כרוב אל הר"ר מנחם.

X. ר"ו בתים להר"ר מנחם ור' בתים להר"ר חנניה ן' יקר ז"ל.

[1] La série de titres formant la première page est écrite au milieu d'une double guirlande de fleurs ornée de têtes d'enfants et porte la date שם טוב = 357 (1597); mais l'écriture semble du dernier siècle.

(V à X, poésies de Moïse Cohen, venu de Zante, et de Hanania b. Yakar, avec lettre de Joseph Caroub, destinataire de deux de ces poésies.)

XI. אגרת ר׳ האי גאון אל ר׳ שמואל הנגיד, « Lettre de R. Haï Gaon à R. Samuel Naguid » ; réponse à la question de ce dernier au sujet de l'étude de la philosophie.

XII. מכתב ר׳ הלל לר׳ יצחק ב׳ מרדכי המכונה מאיסטרו גאיו, lettre connue de Hillel de Vérone à R. Isaac b. Mardochée, surnommé Maestro Gaïo ; incomplète.

XIII. מכתב אליהו, אגרת ר׳ אליהו המדקדק אשכנזי אל החכם זיבשטיאנוס מונשטירוס. Lettre d'Elie Lévita à Sébastien Munster, datée de Venise 5291 (1531). Cette lettre a été imprimée avec le commentaire de Kimhi sur Amos, à Bâle, en 1531.

XIV. אגרת ישיבת ישועות משיחו לשבתי צבי. Copie de la lettre écrite par la communauté d'Amsterdam à Sabbataï Cewi, l'an והיתה = 426 (1666), avec vingt-quatre signatures, dont six sont en hébreu et dix-huit en portugais.

XV. אגרת ששלח ה״ר... דוד ב׳ שלמה ן׳ יחיא אל ר׳ ישעיה מיסיני ז״ל. Lettre d'un rabbin de Lisbonne à R. Isaïe Messini, écrite à Larthe l'an רם (1480) ; inachevée. — Contrairement à ce titre, la suscription de la lettre porte מישיני avec ש (non ס), et le nom est suivi de l'eulogie ר״ץ qui s'emploie pour les vivants.

In-4° de 61 pages, papier ; diverses écritures : orientale, italienne et judéo-allemande. Les pp. 11-12, 21-24, 27-28, 33-34, 37-40 et 45-48 sont en blanc.

N° 161. אבתרי בכתאבת אלחרבן ואלקינות והפטרת ט׳ באב. Livre de prières pour le jour de la destruction du Temple (9 Ab), suivi d'une paraphrase arabe du texte de Jérémie (VIII, 13-23, et IX), que l'on récite dans les synagogues le même jour (הפטרה).

In-4° de 19 ff., papier ; écriture carrée orientale.

N° 163. I : אגדתא דפסחא, Haggada de Pâque, en arabe, ponctuée d'après le système babylonien et le système palestinien alternativement, suivie du תקון הטל et des אזהרות, ensemble 9 ff.

II : שלש מגלות, Cantique des Cant., Ruth et Ecclésiaste, avec version chaldéenne et le commentaire de Raschi. — A la fin ס׳ הבדלה באלערבי, en 5 ff., portant cette suscription : סימן אני פרגי.

In-8° de 58 ff., vélin ; écriture carrée pour le texte et le Targoum, le reste en Raschi.

N° 1. [אגרות], titre factice d'un recueil de dissertations diverses, d'exégèse, de littérature liturgique et de poésies satiriques.

F° 1 *b* : בענין אגרת המתנצלה מאוסר גבינה בין המצרים. F° 2 *a* : עבור עשיר א׳ שגמלו כל טוב. — F° 2 *b* : ראשית המנחות. — F° 13 *a* : בחינות לדקדק במשעלים. — F° 44 *b* : לוח המטבעות אחר תוספת השתות. — F° 45 *a* : חרוזים נעשו מכ״ר משה ב׳ חרב. — F° 51 *a* : חרוזים מלוקטים. — F° 53 *b* : קינה על פטירת יוסף. — F° 54 *a* : שיר על א׳ שנתאחר בכרך. — F° 57 *a* : Poésies signées Efraïm et Isaac Luzzatto. — F° 57 *b* : קול תלונות הביצה שנהגו לתלות בסוכה. — F. 58 *a*. Autre poésie signée Isaac Luzzatto. — F° 60 *b*. Epitaphe de Menahem Morpurgo par Abra-

ham Morpurgo son petit-fils. — F° 61 *b*. על המשוררים הבוערים. — F° 62 *b*. Nouvelles poésies et épithalames par Efraïm Luzzatto ; une pièce a été composée à l'occasion des fiançailles de son frère Menahem avec sa nièce Malka (Regina), fille de son frère Moïse Zérah, le lundi de la section *toledot* 528 (14 novembre 1767) ; une autre, pour les fiançailles d'une autre nièce, Hanna, fille du même avec Moïse Sarzi, שארצי, de Sano, la veille de la section *lekh-lekha* 532 (18 octobre 1771).

F° 66 *b*. Epithalames d'Abraham Morpurgo pour les fiançailles de sa fille Malka avec Abr. Reggio, sans date.

F° 70 *a*. Une note anonyme de l'un des auteurs parle de son séjour passager à Trieste le 7 Schebat 536 (28 janvier 1776).

In-12 de 75 ff. dont 8 blancs (ff. 10-14 et 73-75), papier ; écriture cursive italienne.

N° 2. אגרות, même titre factice qu'au n° 1. Recueil de 345 et 63 modèles de lettres pour écrire à toutes sortes de personnes, selon les circonstances, ainsi que des en-tête ou « en-dos », גבי הכתבים, f°s 7 *b* et 8 *a*.

F° 108 *b* et suiv. Lettres signées בחור בארצים. — F° 121-2. Lettres de Menahem et d'Azriel Karaï, écrivant de Crémone à leur père l'an 341 (1581). — F° 129-133. Moïse Basola, fils de Mardochée, écrit à son élève Bojadna à Fano. — F° 134-175. Extraits מהטולומיות (?)

In-4° de 163 ff., papier, écriture cursive italienne,

אגרת אל תהי כאבותיך. Voir כלימת הגוים de Profiat Duran (n° 105).

אגרת ארחית להר"ר חיים אלדיך. Voir אברבנאל V (n° 83).

אגרת ר' האי גאון... Voir *ibid.* XI.

N° 84. אגרת יחס פאס. Renseignements sur l'histoire des Juifs de Fez, par Abner Israël Sarfati. Ecrit en 1879.

Petit in-4° de 58 ff., papier ; caractères Raschi.

Le même ouvrage (sous le même numéro), avec de nombreux changements, additions et suppressions. Gr. in-4° de 54 ff., papier glacé ; écriture carrée.

אגרת ישיבת ישועות משיחו לשבתי צבי. Voir אברבנאל XIV (n° 83).

אגרת על הספירה. Voir שמות הספירות III (n° 55).

N° 3. I (Profiat Duran) אגרת על ענין האמונה ששלח מאיסטרו פורפט למאיסטרו בוניט בונגורן לפנים שמו בישראל דוד בוניט בונגורן והיא לבטל דעות המאמינים בישו הנוצרי ופירוש האגרת. Lettre de Profiat Duran à Bonet Bongorn. La copie a été achevée à Venise le dimanche 7 Tisri 5371 (24 septembre 1610) ; 65 ff., plus 5 ff. blancs.

II : נבואת הילד. Prophétie de « la fille de Nahum, père de R. Pinhas » ou Satanow, achevé le dimanche 19 Heschwan 372 (26 octobre 1611) 31 ff.

III : אגרת על ענין האמונה ששלח מאיסטרו אסטרוך רמוך לפנים שמו עורר חנירת כתבו למעולה אנשלתיאל בונפוס ודבר על היהודים קשה ותשובת החכם הר' שלמה בונפיד אשר קנא לשם והשיבו על פי חרוזין ונתיבו. Lettre d'Astruc Ramoch (?) sur la foi juive à En Saltiel Bonafous, avec réplique de Salomon Bonfed ; la copie a été achevée à Venise le mardi 27 Heschwan 372 (3 novembre 1611) ; 11 ff.

In-12 de 112 ff., papier; écriture italienne. « Proprieta Olper ».

N° 164. ס׳ אגרת הקדש. Considérations morales sur les rapports de l'homme avec la femme ; œuvre attribuée à Moïse Nahmanide.

In-8° de 21 ff., papier ; écriture rabbinique espagnole.

אגרת ר׳ דוד ן׳ יחיא... Voir אברבנאל XV (n° 83).

N° 85. אהל משה. Traité de grammaire hébraïque, par Aaron Moïse, fils de Hirsch, de Greidiu (imprimé à Zalkowo en 1765). Copie achevée le 15 Ab 1804 à Hambourg par Méir Gettschlik de Strasbourg.

In-8° de 139 ff., papier ; écriture judéo-allemande.

N° 86. אוצרות חיים. Homélies sabbatiques sur la Cabbale, par Hayyim Vital ; 21 chapitres en deux volumes. Fait partie du ס׳ עץ חיים du même auteur, contenant 100 chapitres (imprimé à Goritz en 1753). Très défectueux à la fin.

In-4° de 194 ff., papier ; écriture orientale.

N° 76. אוצרות יוסף. Commentaire sur le Pentateuque, par Joseph de Milhaud (מיליאב) Moscato Carpentras (imprimé à Livourne, 1783, in-4°).

In-4° de 57 ff., papier ; écriture rabbinique.

N° 87. I : ס׳ האורה, livre de *Dinim* attribué à Raschi, imprimé en partie dans le פרדס, incomplet au commencement. M. Steinschneider, dans Benjacob, *s. v.*, observe que les mss. de cet ouvrage, savoir celui d'Oxford (Uri, n° 286) et celui de la biblioth. Hayyim Michel à Hambourg (n° 174), sont défectueux.

II : F°s 153-174. Commentaire sur le chap. *Hélek* (*Sanhédrin*, XI) par Moïse Maïmonide.

In-4° de 174 ff., vélin ; écriture carrée.

אזהרות לשבועות. Voir אגדתא דפסחא I (n° 163).

ס׳ האינדיה. Voir יוסף הכהן II (n° 84).

N° 4. I : אלה בני הנעורים לידי הרופא אפרים לוצאטו. Premières poésies du médecin Efraïm Luzzatto, adressées d'Italie à un ami de Londres (ומשוטטים בחוצות לונדון...). Comme la présente copie porte au bas du titre les mots « Londini, 1768 » (ce qui est aussi l'année de l'édition), elle a été écrite du vivant de l'auteur, mort à Lusana en 1792.

II : אלה תולדות יצחק הוא ספר נחמד כולל שירי החכם כמ״ר יצחק לוצאטו איש כפר סאנדנים. Poésies d'Isaac Luzzatto, copiées sur le ms. autographe de l'auteur, le 14 février 1759. La première poésie est datée du 14 Kislew 519 (13 décembre 1758).

F° 61. Une énigme en vers, illustrée d'un dessin qui représente un cahier ouvert ; devant, à droite, une main tenant une plume. — F° 65. Poème italien de Métastase, avec version hébraïque rimée en regard. — F° 67. Epitaphe pour la tombe de Mardochée b. Gersom Lévi, mort à Trieste en 1784.

A la fin, 8 pages écrites par S. D. Luzzatto, avec corrections du même, plus 8 sonnets de l'auteur.

Au verso du dernier feuillet, on lit ces mots : « Laureati 4 Maggio 1717, Raphael Luzzati (*sic*), Hebreus Romanus excellentissimi Domini Isach Hebræi, phil. et medicinæ doctoris filius. — 27 Maggio

1751, Isach Luzzatti. — 1 Maggio 1797, Raphael Luzzato. — 24 Gennajo 1836, Isach Luzzatti.

In-12 de 94 ff., papier ; écriture cursive italienne.

אליהו הנביא. Voir פרקי ר' אל' IV (n° 178).

אלפא ביתא. Voir *ibid.* II.

N° 5. אלפרגאני. Astronomie, résumé de l'Almageste par Mohamed el-Kathir el-Fargani, traduit de l'arabe en hébreu par Jacob Anatolio, avec figures coloriées dans le texte, planisphères et roses des vents, ainsi que des notes marginales. — De Rossi, dans son *Meor 'Enaïm*, ch. xxv, le nomme תכונת אלפרגאני ; parfois on le nomme יסודות תכונת אלפ' (Mss. : à Vienne, n° 176 ; au Vatican quatre exemplaires ; biblioth. Hayyim Michel à Hambourg, n° 48-9 ; à Florence, n° 286 ; à Munich, n° 246).

In-4° de 126 ff., papier ; écriture rabbinique orientale.

N° 153. אלתוחיד ס'. Poésies religieuses, partie en hébreu, partie en arabe, anonymes, sauf la poésie אשריכם, qui est de Juda Mizrahi. Rubriques et fleurettes en rouge.

In-4° de 11 ff., vélin ; écriture carrée orientale.

N° 88. אל תקרי. Variantes de la Bible fournies par le Talmud et par les Midraschim.

In-4° de 10 ff., papier ; écriture rabbinique.

N° 89. אמרי שפר. Ode pour le mariage d'Abraham b. Israël avec Bella, fille de Yohanan, 1779, à Amsterdam, par Salomon Frenkel.

Gr. in-8° de 9 ff., papier ; écriture carrée.

N° 90. אש דת. Homélies sur le Pentateuque par Hayyim fils d'Isaac Raphaël Alphandéry, écrites en Heschwan 518 (novembre 1757). — L'édition de Constantinople, 498 (1738) a, de plus, des consultations adressées à Jacques et à Elie Alphandéry.

In-4° de 70 ff., dont 2 ff. déchirées, papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 91. האשכול ס'. Décisions rituéliques par Abraham b. Isaac de Montpellier (ms. plus complet que l'édition Auerbach, Halberstadt, 1867).

In-4° de 135 ff., papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 70 באב אלבריע (en caractères arabes). Partie de commentaire sur l'abrégé de droit malékite de Khalil ibn Ishak, connu sous le nom d'abrégé מכתצר de Sidi-Khalil. Le texte a été publié par la Société asiatique (nouv. édition 1898).

Le présent volume du commentaire, contenant seulement le « chapitre des ventes », a été copié par Mohamed ibn Abd er-Rahman ibn Mohammed ibn Ali ibn Nadjta'i ibn Osman al-Vasiri, en l'année 1050 de l'Hégire (1640), vraisemblablement au Maroc, selon une note qu'à bien voulu nous fournir M. Blochet, qui ajoute : Cet exemplaire ms. a fait partie d'un *Wakf*.

In-fol. de 169 ff., papier ; lettres arabes.

N° 92. באור משלי. Commentaire sur les Proverbes par Menahem, fils de Salomon Meïri.

In-4° de 202 ff., papier ; caractères Raschi.

באור של פזמון ארזי הלבנ׳. Voir הכרונות IV (n° 189).

N° 93. בית דינו של שמואל. Réponses et décisions de Samuel Laniado, père de Raphaël Salomon, rabbin de Damas, auteur d'ouvrages imprimés à Constantinople en 1777 (cf. Benjacob, p. 122, n° 57 *a*; p. 296, n° 488; p. 481, n° 785). Ces consultations donnent les opinions de R. Abr. Zeebi, A. Alousch, Sedaka Houcin, Moïse ibn Habib, R. Farhi, R. I. Algazi, I. Cassin, R. Aloschno Naoud, Ergas Maliserno, M. Bonan, Gerson Hacohen, Moïse, rabbin de Bagdad, et Rabbi I. Israël « *Ab-beth-din* d'Assour », tous contemporains de l'auteur. — Le titre du ms. a été refait par Elie Sasson de Damas, en 1881.

In-4° de 471 ff., écritures rabbiniques diverses, toutes orientales.

N° 6. בית מדות. Philosophie, psychologie et morale [par Iehiel ben Iekoutiel b. Benjamin ha-Rôfé]. — Transcrit à Lemberg en 1862.

In-8° de 70 ff., papier; écriture Raschi.

N° 94. ס׳ בית שמעון שלמה. Dissertations sur le rituel des règles de deuil et de pénitence, et homélies sur des sections de la Genèse, par Simon Salomon Nagrin, de Jérusalem, signataire des diverses pièces, sauf des deux dernières. — A la fin, f. 200 : סוד מגילת אסתר.

In-4° de 206 ff., papier, écriture orientale.

N° 95. בכור שור. Commentaire sur le Pentateuque par Joseph Bechor Schor. La présente copie, faite sur le ms. de Munich, n° 52, par Menasché Grossberg, commence au Lévitique (la Genèse et l'Exode ont paru en 1856 et une partie des Nombres en 1903).

In-8° de 238 ff., papier; caractères cursifs judéo-allemands.

בעל הטורים. Comment. sur le Pentateuque. Voir חזקוני (n° 16).

בקשת ר׳ בחיי ור׳ יוחנן. Voir סדור כמנהג בני רומי (n° 35).

N° 7. I : ס׳ הברית. Polémique contre le christianisme, par Joseph Kimhi. Copie moderne, titre d'un ms. transcrit lui-même sur l'édition du ס׳ מלחמת חובה (qui a paru à Constantinople en 1510).

II : הקדמה לס׳ סלע המחלקות שחבר הר׳ רומאן, f° 16 *b*. — C'était le n° 57 des mss. de S. D. Luzzatto, selon sa propre liste. Voir ses lettres, édition Gräber, lettre 406.

In-4° de 18 ff., papier; écriture Raschi.

N° 162. ס׳ גורלות החול. Traité de géomancie et d'astrologie par un anonyme, attribué à un ancien Gaon. Copie faite à Amsterdam en 1738. Titre écrit dans un cadre imprimé de feuillages et fleurs. — Pour un ms. analogue de Berlin, voir le recueil *Meassef*, année 5545, p. 46.

In-4° de 34 ff., papier; écriture Raschi. Relié en soie gris clair, avec fleurs brodées et orné de rubans Pompadour.

N° 8. גנת אגוז. Livre de Cabbale, par Joseph b. Abraham Gikatilla (impr. à Hanau, 1615, fol.). Titre orné d'arabesques; la dernière page est d'un papier et d'une écriture qui diffèrent du reste.

In-4° de 241 ff., papier; écriture espagnole.

N° 130. דברי יוסף. Histoire des rabbins à partir des Saboraïm jusqu'à l'époque de la rédaction de cet ouvrage, c'est-à-dire jusqu'à

l'année 1606, par Joseph, fils d'Isaac Sambari ; second vol. écrit au Caire. La fin manque. L'ouvrage a été édité en partie par Neubauer (*Med. jew. Chronicles*, I, p. 115-162) et par Berliner.

In-4° de 190 ff., papier ; écriture rabbinique.

N° 96. דורש שלום. Homélies et consultations par Salomon Schalom, rabbin d'Amsterdam. — A la suite, explication de divers passages du Talmud et des Midraschim.

In-4° de 214 ff., papier ; caractères rabbiniques orientaux.

דיני פרשות של ימים טובים לכל השנה. Voir סיוטים III (n° 42).

דיני שחיטה. Voir, *ibid.*, IV.

דיני שחיטה ובדיקה. Voir הלכות תשובה IV (n° 42).

דינים. Voir מחזור סדר לפסח (n° 27).

דינים שונים. Voir הלכות תשובה V (n° 10).

N° 159. [דרוש]. Deux prédications pour les sections sabbatiques תולדות et ויצא, en arabe. Anonyme, sans titre.

In-4° de 25 ff., papier ; écriture orientale.

דרשות. Voir הלכות תשובה III (n° 10).

N° 89. דרשות על התורה. Homélies sur la Bible, par Salomon Azubi, rabbin français du XIVe siècle, en trois volumes. Au milieu du t. III, 5 feuillets sont en blanc. Au fol. 20 *a* de ce même volume, un anonyme raconte avoir passé à Carpentras les grandes solennités de l'an 5387 (= 1626), ce qui sert à dater cette copie.

In-4° de : 1° 313 ff., 2° 243 + 276 ff., 3° 209 + 234 ff., papier ; écriture cursive italienne.

N° 97. דרשת שמות. Liste d'interprétations allégoriques des noms propres, données par le Talmud et les Midraschim, avec indications : 1° de l'ordre du Talmud B., 2° de la Mekhilta, 3° du Talmud jérus., 4° du Midrasch rabba, 5° du Tanhouma, 6° de la Pesikta.

In-4° de 10 ff., papier ; écriture judéo-allemande.

הבדלה באלערבי. Rituel de la Habdala, en arabe. Voir אגדתא דפסחא fin (n° 163).

הגדה של פסח. Voir ס' תפלה (n°s 57 et 58).

N° 59. הדלקה. Prières pour allumer les lumières du vendredi soir, ainsi que les rites à observer pour la חלה, la נדה et les couches, avec indications en italien. Écrit par Isaac Luzzatto, le 17 mars 1806.

In-4° de 24 ff., papier ; quelques mouillures ; écriture carrée avec points-voyelles.

הושענות. Voir ס' תפלה (n° 58).

הימים לכתוב בהם קמיעות. Voir שמות הספירות XIII (n° 55).

N° 191. הלכות. Diverses règles religieuses, sous forme de consultations, avec quelques gloses italiennes.

In-4° de 68 ff., plus 8 fl. blancs à la fin ; papier ; écriture Raschi.

הלכות בדיקה שיסד הגאון אהרר"י איי"ל. Voir הלכות תשובה VI (n° 10).

N° 9. הלכות ודינים לכל ימות השנה. Règles de liturgie pour toute l'année ; titre factice. Fol. 1, 2 et 3 : ordre des *Selihot* selon les divers jeûnes.

au-

arac-
ement
ore-
cabinet
est in-
e

a in :

de
par
marii
les éditions
même

d.
rien-

ence. — 1. 39
attribue
108 :
129 :
les animaux
— Ms.
60+
les lettres. édit.

suivies
cabinets les
Maurier de
— écrit par

dans son
première par-

théologique. Cet
Bibl.
du prince

אמונה (1270). Copié par Isidore Goldblum sur le ms. de la Bibliothèque nationale Vittorio-Emanuele à Rome, n° 53. Cf. ci-après מחזיק אמונה, n° 113.

In-4° de 42 p., papier : écriture Raschi.

N° 221. ויכוח הנפש עם הגוף. Dialogue entre l'âme et le corps extrait du Tahkemoni, 13e séance ; copié par J. Blumenkranz sur le ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, n° 222, 2° (f. 188 et suiv.).

Petit in-4° de 6 ff. et 2 ff. blancs ; papier : écriture allemande.

זארקי. Lettre de Zarqui à Joseph b. Bahya (1494-1539). Voir אברבנאל IV (83).

N° 147. זבחים, מנחות. Les traités talmudiques *Zebahim* et *Menahôt* ; le commencement et la fin manquent (ce volume provient de la biblioth. Raphael N. Rabinowitz).

In-4° de 150 ff., vélin (vieux) ; caractères carrés.

N° 216. זה המעשה שייך להכ"ח דוד בן כהר"ר מאיר הדמיר מטריץ. Martyre de Raphaël Lévy à Boulay en 1669, raconté en judéo-allemand. Écrit en 535 (1775) par Elhanan fils de Mayer Hadamard. Titre encadré de dessins et de portraits.

In-12 de 14 ff., papier ; écriture cursive allemande ; rubriques (dates) en lettres carrées.

N° 195. זה השער לה'. Ms. sans titre (désigné par le commencement), qui traite de la Cabbale pratique : les premières pages sont enluminées (a appartenu à M. Gerson, rabbin de Dijon). Ce volume, daté de 570 (1810) a probablement été écrit par le cabbaliste R. Elie, que cite le commentaire de Moïse Botarel sur le *Séfer Yecira* (voir Benjacob, *s. v.*).

In-8° de 172 ff., papier ; caractères rabbiniques espagnols.

זוכר הנשמות. Voir כתובה (159).

זמירות למילה. Voir ס' תפלה (n° 58).

N° 233. זמירות ישראל. Psaumes copiés sur l'édition de Vienne, 1805. Préface et traduction Mendelssohn avec planches d'instruments de musique.

Gr. in-8°, papier ; judéo-allemand.

N° 80. ס' הזקוק. Manuel à l'usage des censeurs chrétiens, chargés de la censure des livres juifs. Ce ms. provient du grand rabbin Mortara, qui, dans une note écrite de sa main au verso du premier feuillet, s'exprime ainsi :

« Questo prezioso Ms. con correzioni ed aggiunte dell' autore apostato Domenico Gerosolymitano, Censore per la S. Inquisizione in Mantova, fu da me illustrato nel periodico המזכיר, corredato anche di note del celebre Steinschneider, anno 1862. ». — Les deux feuillets d'Index des livres cités sont d'un écriture postérieure au reste.

In-4° de 207 ff., papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 168. חדושי דוד בונפיל על מס' סנהדרין. Novelles sur les chap. IX, X, et XI du traité Sanhédrin, par David Bonfils. Incomplet de la fin.

In-4° de 23 ff., papier ; écriture Raschi.

N° 100. חדושי הרשב"א. Novelles de Salomon b. Adret sur le tr.

Kiddouschin (l'édition princeps est de Constantinople, 1547). — Un premier possesseur signe : Mardochée fils de Tobia Halévi ; le dernier : פאס (?) הצעיר הסאמא.

In-fol. de 132 ff., papier ; écriture rabbin. espagnole.

N° 155. חדושים. Notes sur le Talmud, principalement sur les Tossafot, par un anonyme. Le commencement manque.

In-4° de 139 ff., papier ; écriture cursive orientale.

N° 167. Même titre. Discussions sur les traités du Talmud babli *Houllin* et *Pesahim*, ainsi réparties : 16 + 35 ff. sur le 1er chap. de *Houllin* ; le reste sur le tr. *Pesahim*.

In-4° de 72 ff., dont 4 blancs ; vélin ; petite écriture carrée ; la première page en lettres orientales.

חושן בנים. Voir הכוונות VII (n° 189).

N° 101. חזה התנופה. Abrégé des Consultations du רא"ש, par Moïse fils de Moïse Bruxelles (?). Copie faite l'an 1471 par Jacob b. Josué Prontina d'Espagne. Dans Benjacob, *s. v.*, M. Steinschneider rappelle que le ms. Halberstam n° 65 est une copie de ce texte composé par Vidal Bonet Lunel (cf. *Yeschurun*, VIII, 199). — Au commencement et à la fin quelques pages sont endommagées.

In-4° de 112 ff., papier ; caractères rabbiniques.

N° 13. חזוק אמונה. Polémique contre le christianisme par Isaac b. Abraham, de Troki, caraïte du XVIe siècle. Le ms. est semblable à l'édition d'Amsterdam, 1705 ; il manque 4 ff. ; par contre, le ms. contient un Index et, de plus, dans la première partie, des arguments qui ne se trouvent pas dans la première édition. Au verso du dernier feuillet il y a une concordance (dite *Rapporto*) des chapitres entre l'édition précitée et ce ms. En tête, une הקדמה, signée Joseph b. Mordeknaï. Ce vol. semble avoir été apporté d'Egypte (?), et il a été offert à S. D. Luzzatto en 1852, « comme hommage par David b. Joab Pillitz, de Wesprim. »

In-12 de 135 ff., papier ; écriture rabbinique orientale.

N° 14. I : חזקוני. Commentaire littéral et mystique, avec supercommentaire sur Raschi, sur le Pentateuque, à partir de la fin de la section *Toledot* jusqu'à celle de *Ki-Thabo*, par Hizkia b. Manoah (édit. princeps, Crémone, 1519, 4°).

II (p. 132) : בעל הטורים. Commentaire sur le Pentateuque, à partir de la section *Wayyéscheb* jusqu'à celle de *Massé*, par Jacob b. Ascher.

Ce volume formait le n° 53 dans la liste des mss. de S. D. Luzzatto, selon sa lettre 406, dans l'édition de ses Lettres par Gräber.

In-4° de 155 ff., papier ; incomplet ; nombreux trous ; écriture italienne.

N° 188. טבעי הפרקים. Influence des saisons sur le tempérament ; chap. III-XIV. Le reste manque.

In-4° de 20 ff., papier ; écriture espagnole.

N° 102. יד אליהו. Recueil des Aggadoth et des Midraschim qui sont disséminés dans le עין ישראל, par Elie b. Menahem Raba, en 2 volumes (reliés ensemble) ; le second a pour sous-titre : כרם אליהו. —

Ecrit le 18 kislew 348 (18 décem. 1587), à קוריו. — Titre enguirlandé ; au verso, armoirie ayant dans l'écu un lionceau au bas d'un coteau, avec étoile au chef.

In-4° de 126 et 96 ff. ; papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 169. יוסיפון. Chronique juive dite de Joseph ben Gorion. Édition princeps, incomplète à la fin ; il n'y a que 125 ff. au lieu de 136 ; ce vol., pet. in-fol., est sans lieu ni date, mais l'on sait qu'il provient de l'imprimerie des Conat à Mantoue, entre 1476 et 1479 ; caractères carrés, papier. Les ff. 102 à 109 sont retournés.

N° 81. יוסף הכהן. Recueil entièrement écrit de la main de Joseph ha-Cohen b. Josué b. Méir, contenant les œuvres suivantes :

I : ס' מציב גבולות עמים. « Géographie de Jean Boemus », traduite en hébreu.

II : ס' האינדיאה. « Le livre de l'Inde », traduit sur un ms. espagnol.

III : ס' פרנאנדו קורטיס « Livre de Fernand Cortez ». (Voir Joseph Haccohen par Isid. Loeb, *Revue*, XVI, 28 et s.)

Ecrit à Bologne (?) l'an 301 (1541).

In-4° de 312 ff., papier ; écriture Raschi.

N° 69. ס' יצירה. Commentaire arabe de Saadia sur le livre *Yecira*. Copié par Beer Goldberg, 1° en 1853, 2° en 1867, à Oxford, sur le ms. Pococke 256. Uri 370 (n° nouv. 1533). Édité par M. Lambert.

In-4° de 145 pages, papier ; caractères cursifs allemands.

N° 170. *Idem*. Copié à Paris, en 1871, par Abraham Rosner.

In-4° de 92 p., papier ; écriture cursive judéo-allemande (relié avec 'גנזי ישר de J. Gurland).

N° 189. I : הכוונות. Livre des méditations ou commentaire cabbalistique du Rituel par Moïse Zacut ; 189 ff. (cité comme ms. de Joseph Almanzi, par Benjacob, *s. v.*).

II : Pièces, recettes cabbalistiques, et règles de conduite pour le *Mohel* ; 10 ff.

III : סליחה בשעת מלחמה. *Seliha* composée pendant le siège de Casale, par Joseph Segré ; 2 ff.

IV : באור של פזמון ארזי הלבנון ; 4 ff.

V : סדר שובבים, par Moïse Zacut ; 13 ff.

VI : סליחה לליל כפור כמנהג הצרפתים, par Rapa Porto ; 6 ff. Voir Appendice.

VII : חושו בנים האוהבים. Piout pour la circoncision, 1 f. — Cf. ci-après סידור III (n° 152).

In-4° de 225 ff., papier ; écriture cursive italienne.

N° 138. כוזרי. Texte arabe de l'ouvrage théologique connu sous le nom de Kozari, par Juda Halévy. — Dans l'*Orient* (I, 136), S. Munk a restitué le titre arabe, qui manque dans l'original (ms. à la Bodléienne, n° 1228), d'où la présente copie a été tirée par B. Goldberg, en 1863, en deux parties.

1re partie, in-4° (2e section), 20 ff. ; 2e partie, in-8° (3e section), 75 ff., papier ; écriture judéo-allemande.

N° 15. I : כלימת הגוים « La confusion des nations ». Controverse religieuse en douze chapitres, par Profiat Duran (1391-1440). — Ce premier ouvrage est transcrit par Isaac Cazès, קזיס.

II : אגרת אל תהי כאבותיך. Lettre célèbre. — Ce second ouvrage paraît avoir été transcrit par S. D. Luzzatto. Dans le Catalogue des mss. de ce dernier, notre volume figure sous le n° 62 ; voir Lettres de S. D. L., édit. Gräber, n° 406.

In-12 de 59 ff., papier ; écriture italienne.

N° 105. Autre exemplaire de l'œuvre de Profiat Duran. Copie du ms. écrit par Jacob Haï Héfeç, à Vérone, faite par Salomon Reggio en 1831. Voir Lettres de S. D. L., lettre 423.

In-4° de 28 ff., papier ; écriture Raschi.

N° 16. ס' כללי הדקדוק וכל הגזרות. Règles de grammaire hébraïque, par Elischa Berakhia, fils d'Abraham Menahem ריזיגניאני, Rezigniani. Écrit à Sandiano en 1764. Incomplet.

In-24 de 42 ff., papier ; écriture carrée, avec explications en italien.

N° 106. כנסת ישראל. Traduction hébraïque de l'ouvrage de Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, faite par Joseph Karo, avec des notes et des additions par Zunz. — La traduction, commencée en 1832 et achevée en 1834, a été revue par Zunz en 1835 ; voir p. 2 une note du rabbin Philipp Bloch, de Posen, écrite en 1892, servant de préface.

In-4° de 361 p., papier ; écriture judéo-allemande.

כרם אלידו. Voir יד אלידו (n° 102).

N° 12. כתאב אלהדאיה אלי פראיץ אלקלוב. Ethique et philosophie connue sous le nom de *Devoirs des cœurs* חובות הלבבות, par Bahya b. Joseph ibn Pakouda. Texte arabe (en caractères hébreux), copié par B. Goldberg à Paris, sur le ms. hébreu de Paris, n° 756, avec commentaire marginal hébreu sur quelques pages qui contiennent aussi le texte de Bahya en caractères arabes.

In-4°, 2 vol. ; le premier manque, le second a 30 et 1 ff., papier ; écriture cursive judéo-allemande.

N° 156. כתאב אללמחה. Traité de médecine, en arabe (caractères hébreux) ; anonyme.

Petit in-8° de 63 ff., vélin ; écriture orientale.

N° 66 כתאב אצלאח אלאכלאק. Traité de morale par Salomon ibn Gabirol ; texte arabe du תקון מדות הנפש, copié sur le ms. d'Oxford, Bodléienne, fonds Uri n° 358 ; n° nouveau, 1422, 2e partie.

In 4° de 108 ff., papier ; calligraphie arabe, avec citations bibliques en caractères carrés.

N° 160. כתאב כשף אסראר אלמחתאלין. « Révélation des secrets des rusés », par Abdarrahim Addamaski, connu sous le nom d'Edjaubari. Texte arabe, caract. hébreux.

In-4° de 100 ff., vélin ; écriture orientale.

כתב מליצה לר"י כרוב. Voir אברבנאל XI (n° 83).

כתב שלח הר' יהודה זארקו. Voir *ibid.*, III.

N° 107. כתבים. Modèles de lettres hébraïques, d'un calligraphe anonyme. Les sommaires en marge de chaque lettre sont en plus petits caractères que le reste, sauf pour les trente lettres formant l'Appendice, sur les 20 derniers feuillets.

In-4° de 200 ff., les ff. 61-62 sont blancs ; papier ; belle écriture cursive rabbinique.

N° 149. *Idem*. Lettres, contrats de mariage, décisions de diverses communautés italiennes, du XVIIIe siècle.

In-4° en 2 vol. de 234 et 306 ff., papier ; écrit. italienne.

N° 139. I : כתובה. Explication de la *Ketouba* (contrat de mariage), par Joseph fils de Canzio Guerschon. En tête, une pièce de dix vers englobant les dix *Sefirot*.

II : זוכר הנשמות. Deux récits en 110 et 90 tercets, sur la catastrophe arrivée à Turin et au Piémont, dans les années 1630 et 1631, par le même auteur.

In-4° de 20 + 21 ff., papier ; écriture cursive italienne.

N° 108. לוח. Règles et tableaux pour établir soi-même un calendrier hébreu, écrit en 1536 à Metz ; anonyme. Cercles mobiles. Une note finale signale la réforme grégorienne de 1582 ; en raison de quoi, en 1603, le Gaon Zeqlin de Metz a établi un tableau de concordance nouvelle.

In-4° de 40 ff., papier ; écriture rabbinique.

לוח de 1465. Voir פיוטים (n° 42).

N° 17. לוח המולדות מהמחזורים הגדולים. Table des molad par grands cycles solaires (de 28 ans). Autour et en marge des tableaux, les explications sur les règles du calendrier.

In-4° de 10 ff., vélin ; écriture rabbinique ; encre rouge et noire.

N° 226 (à la suite d'une édition des Psaumes, n° 4350). ליל הושענא רבה. Rituel de la soirée de Hoschana rabba, composé de plusieurs séries de Psaumes, coupées par des Pioutim, avec les formules רחמנא et ויעבר.

In-16 de 27 ff., papier ; écriture carrée.

N° 61. לקוטים מדברי ר' יונה אבן גנאח בספר השרשים. Extraits d'Ibn Djanah, copiés par S. D. Luzzatto sur les לקוטים de R. Daniel, pour servir de commentaire sur les livres d'Ibn Ezra et de Ralbag.

In-4° de 5 ff., papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 18. מאמר מספרי מבוא הילקוט. Fragments d'une introduction au Yalkout, concernant le Deutéronome, XI, 26-29, ou la bénédiction au mont Garizim et la malédiction au mont Ebal, avec commentaire ; anonyme. Volume offert à S. D. Luzzatto par un de ses élèves, Joseph Cohn Zédek, de Lemberg, l'an 598 (1838).

In-12 de 17 ff. (les ff. 10 à 13 et le f. 17 en blanc), papier ; écriture cursive italienne.

N° 20. מאמרות בבטול דת ישו. Polémique contre le christianisme ; anonyme.

Dans l'Appendice ci-après, on trouvera deux textes italiens, tirés de ce ms.

In-4° de 61 ff. (numérotés en haut à droite, en commençant au dernier f., et en bas à gauche correctement); papier; écriture cursive italienne.

N° 109. ס' מבוא שערים. Introduction aux ouvrages cabbalistiques de Hayyim Vital. Copie faite sur le ms. original par Ascher Papours de Jérusalem. Défectueux à la fin (imprimé à Goritz, en 1783, in-4°).

In-4° de 182 ff., papier; écriture judéo-allemande.

N° 194. מגלה. Meguilla du Pourim de Saragosse. Copie envoyée le 2 mai 1901 par Gabriel Arié, de Smyrne, sur l'original apporté à Smyrne par des familles juives venues de la Morée.

In-4° de 4 pp.; papier; écriture carrée.

N° 44. מגלת סתרים. Supercommentaire sur le commentaire d'Abraham ibn-Ezra sur le Pentateuque, par Samuel Motot fils de Saadia, avec un commentaire sur Ibn-Ezra par Joseph ibn-Caspi. A la fin, un poème en dix distiques, ayant pour refrain les mots כי לא אלמן, accompagné d'une transcription légèrement différente du même morceau par S. D. Luzzatto. — Dans la liste des mss. de ce dernier, c'est le n° 55. Voir ses Lettres, édit. Gräber, lettre 406.

In-4° de 90 ff., papier; écriture cursive italienne.

מגלות (Cantique, Lamentations, Esther). Voir הפטרות (n° 11), et cf. ci-après שלש מגלות (n° 163).

מגלת ס' החכם ר' מאיר. Voir פרקי ר' אליעזר VIII (n° 178).

N° 77. מגן אברהם. 1° Dialogue sur la religion entre Juifs et chrétiens, 2° controverses avec les Mahométans, par Abraham Farissol. Copié par Samuel חמיץ l'an 5391 (1631).

In-4° de 93 ff., vélin; écriture rabbinique.

Autre exemplaire : petit-fol., de 84 ff., papier; écriture italienne. Biblioth. « S. S. » (Senior Sachs ?).

N° 78. מדרש אבא גוריון איש־ציידן. Midrasch sur Esther. Volume copié sur deux mss., 1° le ms. Additional 15402 du British Museum, 2° un ms. du Jews College à Londres, en 1878, par Léon Schlossberg; il offre des variantes intéressantes. Ce Midrasch est imprimé dans le *Beth ha-Midrasch* de Jellinek (I, p. 1 et suiv.), et la présente copie a de nombreuses corrections au crayon faites d'après cette édition.

In-4° de 41 ff., papier; écriture judéo-allemande.

מדרש רות. Voir שמות הספירות VI (n° 55).

M. Schwab.

(*A suivre.*)

LES JUIFS DANS LA RÉPUBLIQUE DE SAN-MARIN

DU XIVe AU XVIIe SIÈCLES

(SUITE ET FIN [1])

LVIII.

S. Marin, 7 octobre 1554.

Délibération du Souverain Conseil.

Die 7 octobris 1554.

Del costituire uno procuratore in nome del comune che vadi in Ancona et in nome del comune recerchi li heredj di salamone buonauentura Hebrej gia bancherj quj in sanmarino che infra uno certo termino da prefigersi debbano venire a fare il bancho quj o uero renuntino le loro ragione altramente si li protesti chel detto comune ne pigliara uno loro non obstante alcuni loro ordinj.....

Sopra il mandar in Ancona constituirno in sindico e procuratore atmarino de andrea.....

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ. b. B. 4, c. 125 r.)

LIX.

S. Marin, 13 décembre 1554.

Délibérations du Souverain Conseil.

Die 13 decembris 1554.

Del condur uno Hebreo in banchero quj et se deue mandar uno in ancona a recerchare al banchero gia che soleua tenere qui...

Del Hebreo che si mandi e scriua al Gouernatore di Ancona, che operj chel detto hebreo [venga] a fare detto banco o vero dia licentia al comune che proueda de unaltro.

(Arch. gov. b. B. 4, c. 125.)

1. Voir t. XLVIII, p. 241.

LX.

S. Marin, 20 avril 1555.

Die 20 aprilis 1555.

... 2 — et quanto si habbia da far che il Giudeo ricerca la risolutione di quanto gia lj fu parlato di uenire quivj. —

(Arch. Gov, b. B. 4, c. 137,)

LXI.

Rimini, 4 octobre 1556.

Le juif Musetto de Recanati écrit aux Capitaines-régents au sujet des intérêts permis aux étrangers dans l'Etat de S. Marin.

(Arch. gov. Cart. alla Regg. 1556.)

LXII.

S. Marin, 27 décembre 1557.

Délibérations du Souverain Conseil.

Die 27 decembris 1557.

De la prouisione da farsi sopra li hebrej habitantj et da habitare per lauenire in questo luoco...

De li Hebrej fu data tutta l autorita allj capitanj et consiglio de li dodicj a prouedere e rimediare como a loro pareranno espediente alla salute del comune e pace e quiete.

(Arch. gov. b. B. 4, c. 211 r.)

LXIII.

San Marin, 2 janvier 1558.

Délibérations du Souverain Conseil.

Die 2ª Januarij 1558.

Del hebreo che ha el bancho qui che costi da Riminj sono comparsi a fare se.....per vigore di certe sententie date in Riminj contra di lui.....

...Sopra le cose del Hebreo ellessero Bartolomeo belluzzo M. Gioi Antº lunardello ser Inocentio brancuto ser Antº de pº Girolamo Gianino ser antonio brancuto et ser senibaldo che insieme con li signori capitanj prouedano consiglino o remedeno alle cose precennate per interesse del comune ed di lo hebreo secondo occoreranno alla giornata...

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ., b. B. 4, c. 212.)

LXIV.

S. Marin, 3 janvier 1558.

Sopra lo hebreo.

Die 3ª Juanarij 1558.

Item fu concluso che musetto hebreo qual tene bancho e presta con

pegnj o altro modo in sanmarino : che si per caso gia da li hominj deputatj a condurre uno banchere in detta terra li fusse stato promesso o data parola chel potesse prestare in modo alcuno non altrj mentj informatj de li ordinj de la sede appostolica in che hora si li notifichi che detto conseglio non intende preterir li ordinj de la sede apostolica intorno a dettj ordinj del prestare, et sopra questo si cosa alcuna li fusse stata promessa o dato parole..... se reuocano et per reuocato hauere uogliano, et pronuntiano. Et ellessero ser Antonio tosino et ser Inocentio brancuto che debbano chiamare lo hebreo et in timarlj tutte le predette cose e poj referire a detto conseglio e s^r capitanj.....

LXV.

S. Marin, 5 janvier 1558.

Convention verbale entre le juif Musetto et les Députés de la Régence.

Die 5 Januarij 1558.

Li predetti s^r Antonio et s^r Inocentio deputatj fecero chiamare detto Musetto hebreo banchere in la casa del comune del pianello. Et ad esso personalmente notificorno tutto quello che si era resoluto in conseglio et che esso hebreo non potesse ne deuesse in prestare con pegnio ne senza pegnio si non quanto li e concesso da la sede appostolica et che perconto alcuno non intendono tollerare altrimenti et si cosa alcuna li fusse stato permesso contra dicta concessione de la sede apostolica et nunc reuocano et pro reuocata hauerlo pronuttiano.

Il qual Musetto rispose volere fare quanto piace a detta comunita et osseruare quanto il era stato intimato.....

(Arch. gov. Atti. del Cons. Princ., b. B. 4, c. 212.)

LXVI.

S. Marin, 3 mars 1558.

Délibérations du Souverain Conseil.

Die 3 Martij 1558.

De li trauaglj del Hebreo che tene banco in san Marino molestato da diuerse persone.....

Sopra le cose del hebreo che li huominj gia deputati prouedano loro.

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ., b. A. 4; c. 215 r.)

LXVII.

S. Marin, 25 avril 1558.

Élection d'un Comité qui s'occupe des affaires « del Hebreo ».

Die 25 Aprilis 1558.

...Sopra le cose del Hebreo fu elletti quatrj hominj cio e m. p^o

paulo bonello, ser Vincentio Gombertino, ser Antonio Tontino ser Innocentio Brancuto li quali habino d'acordare et acomodare detto hebreo al presente.....

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ., b. B. 4, c. 118 r.)

LXVIII.

S. Marin, 8 novembre 1558.

Délibération du Souverain Conseil.

Die octaua mensis nouembris 1558...

...Item fu proposto per li detti S^ri^ Cap^ni^ de le cose de Musetto hebreo banchero de San Marino.

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ., b. B. 4, c. 234 r.)

LXIX.

Rome, 4 juin 1559.

Anastasio Tenerucci et Pier Paolo Bonelli écrivent aux Capitaines-régents au sujet d'une affaire d'indemnité réclamée par un pauvre Juif.

(Arch. gov. Cart. alla Regg. 1559.)

LXX.

Rome, 11 juin 1559.

Pier Paolo Bonelli s'occupe encore, en écrivant aux Capitaines-régents, du pauvre juif « Mosetto » et cite à ce sujet l'autorité de Maestro Anastasio Tenerucci.

(Arch. gov. Cart. alla Regg. 1559.)

LXXI.

S. Marin, 24 novembre 1560.

Délibération du Souverain Conseil.

Adi 24 nouembre 1560.

Item che per pagare il signor Podesta et restituire li dinarj a Musetto hebreo se ne pigli doue nesonno et che si facci pagare le condemnationi alli condemnati et le compositioni alli composti nel libro del camerlengo et si facci li conti de maestro Cesare depositario de la fabrica per li deputati et che li dinari si ritroua hauere in mano si diano in mano al Camerlengo accio possi pagare il signor Podesta et altrj creditori a la Comunita...

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ., b. C. 5, c. 51 r.)

LXXII.

S. Marin, 31 décembre 1560.

Comparition du juif Musetto à la séance du Souverain Conseil.

Adi 31 di decembre 1560.

Comparse in detto conseglio Musetto Ebreo banchiero di sanma-

rino e disse esser stato qui gia qualchi anni et che uorrà sapere se la comunità si volesse seruire più di lui, et con quali capitoli e conditioni...

(Arch. gov. Atti del Cons. Princ., b. C. 5, c. 53 r.)

LXXIII.

S. Marin, 13 janvier 1561.

Adi 13 di genaro 1561.

Item che era comparso nel conseglio Musetto Ebreo Banchiere di sanmarino el quale addimandaua di uoler sapere se per l'auuenire haueua più da seruire la nostra communità, o nò, et con che modo, e capitoli, il che medesimamente era stato rimesso al detto conseglio.

(*Ibid.*, c. 55 r.)

LXXIV.

S. Marin, 27, mars 1561.

Appointement du juif Musetto comme banquier de la République.

Adi 27 di marzo 1561.

Conuocatj et chohadunatj de comissione et mandato del supra detto Sor Cap^o^ pierleone de fabitio in casa del habitatione del Mag^co^ et egregio messer Inocenzio de cagli honorando signor podesta de la terra di san marino li infrascriptj hominj elletj dal general conseglio de li LX a riformare et afare nouj capitoli et conuentione cum musetto hebreo da racanati banchiere al presente di San Marino cioe ser euangelista sabatino ser Vincentio gombertino messer Claudio Belluzi Francesco di s. Sebastiano Come di tale elletione ne consta nel presente libro per mano di me noctaro infrascripto fu proposto dal detto s^or^ capitano che era tempo di licentiare o uero refermare detto musetto ma che era meglio refermarlo quando uolesse stare et imprestare per il douere et pagare datio conueniente et che li pareua bene si mandasse per detto musetto et se intendesse quel tanto uoleua fare et cosi fu di comune consenso di tuttj mandato per detto musetto il quele a detto signor podesta capitano et hominj presento una patente del reverendissimo Camerlengo nella qual li era tollerato che potesse imprestare a vintj per cento tanto con pignio quanto senza pegno et che adomandaua di potere imprestare nei modo li era tollerato in detta patente o uero bolla et che pagaria il datio che fussi honesto confermandoli nel resto li capitoli che altre uolte gli erano stati concessi à luj mentre che non ci poteua stare et che si troueria in altro luoco.

Il che essendo stato discusso et maturamente considerato da li prefati signori et hominj fu concluso et ordinato da tuttj loro che detto musetto si refermasse et fu refermato con tolerarli quel tanto li tolera la santa Romana Chiesia Cioe che possi imprestare a vinti per cento tanto a terrierj quanto a forestierj tanto con pegno quanto

senza pegno pagando pero di datio alla Comunita di San Marino o uero al suo Camerlengo liuere sesanta di dinarj per ciascheduno anno arequisitione de li signori Capitani secondo il tempo corera incominciando al di primo de april 1561 et comissero a mi Vicenzo gombertinj li facessi li soi capitoli per quel tempo li pareua aluj con li sopradettj pattj et conuentionj et altri si contengono nellj soi Capitoli altre uolte fattolj.

(Arch. gov., b. C. 5, c. 65.)

LXXV.

Pesaro, 3 janvier 1568.

Le duc d'Urbin écrit aux Capitaines-régents au sujet du signe distinctif obligatoire pour les Juifs et de son opinion que l'Évêque (de Montefeltro) admette le même signe en usage dans l'État d'Urbin.

(Arch. gov. Cart. alla Regg. 1568.)

LXXVI.

Pesaro, 4 février 1568.

Le duc d'Urbin informe les Capitaines-régents qu'il a obtenu de l'évêque de Montefeltro la concession que les Juifs de S. Marin se servent du même signe qui est en usage dans l'État d'Urbin.

(Arch. gov. Cart. alla Regg. 1568.)

LXXVII.

S. Marin, 29 avril 1601.

Décret à l'égard des Juifs Salvator et Amédée, banquiers à S. Marin.

In Causa Hebreorum per fiscum contrà eos mota, ex eo quod nullum signum gestabant, quod eos a Christianis distingueret, ut defferre tenebant Decreuerunt, et ordinauerunt quod Hebrei predicti ex ista omissione in preteritum soluant fisco nomine poene scuta decem auri. Declarando, quod in futurum Hebrei omnes, maiores infantiæ hic moram trahentes, uel se per maius spatium unius diei detinentes teneant deffere signum glauci coloris assutum, tam in et super Pallijs, ac etiam in alijs vestimentis sub Pallio, siue sagum, siue diploidam defferant in loco patenti a latere, et non sub aliqua plica Pallij; et hoc sub pena scutorum duorum auri pro quolibet et qualibet uice, qua vale signum prout supra non defferre reperti fuerint, et ita decreuerunt et ordinauerunt...

Fuit notificatum dictum Decretum Amadeo, et Salvatori Hebreis nummularijs terre S. Marini.

Die 29 aprilis 1601.

Fuit confirmatum dictum decretum ut in Lib : Propositarum fol. 114 sub Rog : D : Sebastiani Honofrij.

Ex lib : j Propositar : fol. 124 sub die 21 Junij 1594. Rog : D. Jo. Fontei de [...]

(Arch. Gov. b. 29, c. 8 r.)

LXXVIII.

S. Marin, 17 nov. 1608.

Notification aux débiteurs des fils et héritiers de feu Salomon, juif de Recanati et banquier de la République de St. Marin.

(Arch. Gov. b. 73, Bandi.)

LXXIX.

Rome, ... 1603.

Copie d'un chirographe du Pape Clément VIII, moyennant lequel la République de S. Marin est autorisée à jouir des avantages d'un « banco » juif.

... Possi esercitarsi, et ritenersi aperto publicamente in detta Terra di S. Marino un Banco d'Hebrei, come in Roma, e nella nostra città d'Ancona liberamente senza incorso di pena alcuna, impedimento, o altra licenza...

(Arch. Gov. b. *Gozi*, c. 36, n. X.)

LXXX.

S. Marin, 17 novembre 1610.

Notifications aux débiteurs du banquier juif Ercole Arlete, de S. Marin.

(Arch. Gov. b. 73, Bandi.)

LXXXI.

S. Marin, 23 octobre 1613.

Notification aux débiteurs du banquier Isaac, Juif.

(Arch. Gov. b. 73. Bandi.)

LXXII.

S. Marin, 19 novembre 1614.

Notification par les Capitaines-régents aux débiteurs du banquier Isaac et autres.

D'ordine dell' Ill^{mi} ss^{ri} Cap^{i} della Rep^{a} San Marino et ad Instantia di Isach del quondam Saluatore hebreo Banchiere ed altri.

Si notifica à tutti quelli che hanno pegni al banco di Isach Ins-

tante impegnati da doi anni in qua cioè; terrieri, et da dicedotto mesi in quâ; forastieri debbano fra termine di doi mesi d'incominciarsi dal presente giorno andare à riscoterli, altrimente dicti lor pegni seranno persi et recaderanno al dicto Banchiere conforme alli capituli et se ue fosse persona alcuna che nolesse uedere se ui è suoi pegni uaga a trouare il Cancelliere del banco che li mostrera la lista dateli di dicti pegni da dicto hebreo.

Datato del Palazzo questo di 19 novembre 1614.

Francesco de Pierfrancisci Cancelliero.

(Arch. Gov. b. 73, Bandi.)

LXXXIII.

S. Marin, 3 novembre 1652.

Décret qui exempte des taxes les banquiers juifs de S. Marin.

Fù parimente ordinato, che gli Hebrei Banchieri, che saranno pro tempore da qui auanti debbano far li bolettini a tutti quelli, che impegnaranno sotto pene di scudi diece ciascheduna uolta che trasgrediranno : E che tutti gli Hebrei dà doi Anni in sù paghino la solita risposta al Publico non ostante qualsiuoglia priuilegio, e che sijno esenti solamente li Banchieri, lor famiglia attuale, e quelli che di continuo stanno alla Lor Tauola.

(Arch. Gov. Ex cod : Libro (propositarum) fol. 162 rogitu D. Octauij gianini sub die 3 Nouembris 1652.)

LXXXIV.

S. Marin, 27 février 1653.

Enregistrement d'un décret du Souverain Conseil, d'ordre des Capitaines-régents.

D'ordine degli Ill^{mi} Ss^{ri} Capitani in essecutione del Decreto dell' Illmo General Consiglio Principe, Fù fatto precetto a Daniel Cagli e Compagni Hebrei banchieri, che uisto il presente; e doppo l'essecutione non habbino ardire, ne presumino sotto qualsiuoglia pretesto far pegni di ueruna sorte tanto à terrieri, quanto ad altri sudditi, e forastieri, senza farli il bolettino nel quale sia notato la quantita del denaro, qualita, equantita della roba, che sempegna egiorno, mese, et Anno et nonostante che il tutto habbino registrato al libro del Banco, sotto pene di scudi diece per ciascheduno, e a ciascheduna uolta, e ciaschedun Bolettino (sia) d'applicarsi alla Camera Illustrissima, e ciò senz'altra requisitoria, e citatione, uolendo che il tutto s'habbi qui per espretio. In fede.

Datj in S. Marino li 27 febraro 1653.

Lorenzo Scaglioni Cancelliere.

(Arch. Gov. b. 29, c. 37.)

LXXXV.

Cinq lettres non datées.

a.

Le moine Giov. Antonio di Lugo écrit aux Capitaines-régents au sujet d'un crédit du Juif Isepo (xve siècle).

b.

L'évêque de Forli recommande aux Capitaines-régents le Juif Benedicto, prisonnier à S. Marin (Forli, 24 mai 14... (82 ?)

c.

Le Gonfaloniere et le Priore de la ville de Fano écrivent aux Capitaines-régents au sujet d'un Giacomino, tailleur de Fano, qui a volé et donné comme gages au Juif Léon de Fossombrone certains vêtements appartenant à Don Giovanni, porteur de la lettre, qui demande justice (xve siècle).

d.

Giovanni da Montone se plaint aux Capitaines-régents de ce que lui et le Juif Musetto ont été insultés et menacés par les habitants du Borgo (xve siècle).

e.

Francesco de' Prefetti, Podestà du Montefeltro, renseigne les Capitaines-régents sur un complot organisé par le Juif Saul (XVe siècle).

Spectabiles et egregij viri patres venerabiles. Auisoue chio ho sentito depiu luochi chelsecerca de fare contra de uoi per uia de tractate delquale saul giudeo ne e capo et guida, elquale me e dicto ha la casa in luocho chel suo catiuo pensiero elporria mandare aessecutione. Et per questo ue prego uoliate prouedere per modo uoi ue rendiate salui. Et se per me sepo fare cosa de uostro piacere comandateme chio el faro debona uoglia, Racomandome a noi.

In montecerignone die octaua Aprelis.

Francescho de prefecti potesta de montefeltro.

(Au verso.) Spectabilibus viris Capitanis Consiliaribus terre sancti Marinj patribus honorandis, etc.

Arch. gov. Cart. alla Regg. lett. s. n. t.)

LETTRES DE MENASSEH BEN ISRAEL

À ISAAC VOSSIUS

(1651-1655)

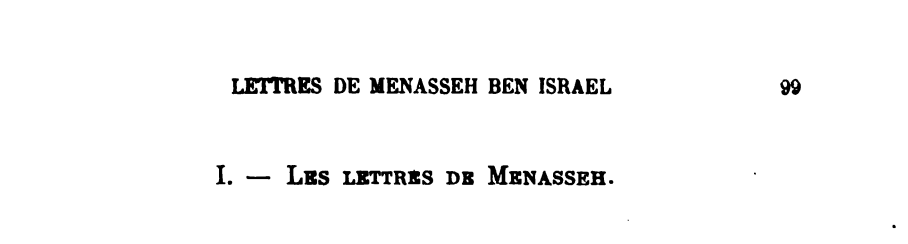
Fils de Portugais, rabbin en Hollande, auteur d'ouvrages en hébreu, en latin, en portugais et en espagnol, ami plus ou moins intime d'artistes tels que Rembrandt et de savants tels que Hugo Grotius et Daniel Huet, chargé de mission par les Juifs auprès du protecteur Cromwell, Menasseh ben Israël est une personnalité d'un intérêt universel.

Au cosmopolitisme de ses œuvres, il joint celui de sa naissance, car il vint au monde en France, à La Rochelle[1], pendant le séjour, d'ailleurs très passager, qu'y firent ses parents, fuyant l'Inquisition de Portugal.

Je ne me propose pas de donner ici la biographie de Menasseh ben Israel[2], mais je crois nécessaire de fournir quelques renseignements pour l'intelligence des documents qui vont être reproduits.

[1] Archives de la ville d'Amsterdam, D. T. en B. 669, f° 95 v° : Acte de mariage de Menasseh ben Israel, du 15 août 1623.

[2] On consultera avec profit les ouvrages suivants : — Vie de M. b. Isr. dans la traduction de son *De Termino Vitæ*, publiée par Tho. Pocock, sous le titre : *Of the term of the Life*, London, 1699, in-12 ; 1700 et 1709, 8° ; — Jo. Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, t. III, pp. 703-710, et IV, pp. 901-903 (Hambourg, 1715-1733, 4°) ; — D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. III, pp. 457-459 (Lisboa, 1741-1759, in-f°) ; — Rodriguez de Castro, *Bibliotheca Española*, t. I, pp. 550-560 (Madrid, 1781, f°) ; — A. J. van der Aa, *Biblioographisch woordenboek der Nederland*, t. XII, pp. 131-135 (Haarlem, 1862-70, 8°, à utiliser avec précaution ; — M. Kayserling, *Menasseh ben Israel* (Berlin, 1861, 8°, c'est ce qu'il y a encore de plus complet sur le sujet) ; — Sam. Back, *Kulturkampfgeschichte der portug. Gemeinde in Amsterdam und R. Menasse ben Israel* (Frankf. a. M., 1883, in-8° de 19 pp.), plaquette de vulgarisation ; — H. Adler, *Homage to Menasseh ben Israel*, pp. 25 et sq. du t. I (1901) des *Transactions of the Jewish Historical Society of England* ; — J. M. Hillesum, *Menasseh ben Israel*, tirage à part de l'*Amsterdamsche Jaarboekje voor 1899*, in-8° de 24 pp. ; — Lucien Wolf, *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* (London, 1901, in-8°), contenant la réimpression de diverses plaquettes de Menasseh ben Israel et une excellente introduction ; — etc., etc.



I. — Les lettres de Menasseh.

Notre rabbin fut en relations épistolaires avec un nombre considérable de personnages, qui le consultaient volontiers sur des points d'exégèse. Il répondait assez hâtivement, toujours pressé par ses occupations et par ses embarras pécuniaires.

Nous savons, par lui-même [1], qu'il avait mis en réserve « plus de trois cents lettres écrites à divers érudits, — *mays de 300 epistolas escritas a varios letrados.* »

Il nous apprend, en 1648, qu'il n'envoie pas moins de « quatre à six lettres par semaine », dont il n'a même plus le temps de conserver des copies [2].

Or, de toute cette correspondance, il ne reste presque rien de connu. Si l'on défalque les dédicaces et préfaces, on cite à peine une quinzaine d'autres lettres, pour la plupart inédites.

Celles que l'on trouvera plus loin ont été signalées aux érudits, il y a près de cent cinquante ans [3]. Depuis ce temps, l'attention a été rappeléesur ces pièces, explicitement, par M. Steinschneider [4], et, implicitement, par M. Kayserling [5]. Enfin, M. J.-M. Hillesum, l'obligeant conservateur de la Bibliothèque Rosenthaliana à Amsterdam, a publié une traduction hollandaise [6] des deux premières lettres.

Les originaux, en espagnol, — se trouvent à la bibliothèque des Remontrants d'Amsterdam [7], dans la correspondance d'Isaac Vos-

[1] *Thesouro dos dinim*, préface de la dernière partie (Amsterdam, 5470 [pour 5407], in-8°).

[2] *Lettre du 31 janvier 1648* faisant partie de la riche collection de M. E. N. Adler, de Londres, qui l'a publiée dans *Jewish Quarterly Review*, de juillet 1904, pp. 562 et suiv. — M. Adler a donné une traduction anglaise généralement bonne, mais que déparent quelques erreurs regrettables, provenant d'une mauvaise lecture d'un ou deux passages du texte espagnol.

[3] (Arckenholtz), *Mémoires concernant la reine Christine de Suède*, t. I, pp. 303-304 (Amsterd. et Leipzig, 1751-60, in-4°). — Le passage concernant ces lettres se trouve t. I, pp. 314-316 de l'édit. allem., *Historische Merkwürdigkeiten die Konigin Christina von Schweden* (*Ibidem*, même date, in-4°).

[4] *Catalogus librorum hebræor, in Biblioth. Bodleiana*, col. 1647-1648.

[5] *Manasse ben Israel und die Königin Christina von Schweden*, *Hebræische Bibliographie*, II (1859), p. 112.

[6] *Loc. cit.*, pp. 19-25.

[7] Cette bibliothèque est déposée dans celle de l'Université d'Amsterdam, mais conserve, m'a-t-on dit, son autonomie. La secte protestante de Remonstrants a compté parmi ses membres de Hollande des personnages très illustres. Il est regrettable que nous n'ayons encore, pour apprécier la richesse de ces collections, que l'espèce d'inventaire, paru, en 1877, sous le titre de *Catalogus der Boeken en Handschriften van de Bibliotheek der Remonstrantsche Gemeente te Amsterdam*, in-8°.

sius, sous la cote III, e. 9, nos 31, 37, 76 et 193. J'ai été autorisé à les confronter seulement avec la copie dont je me suis servi et qui provient d'un recueil conservé à la Bibliothèque de l'Université de Leyde[1], sous le cote : 11 Burm ms., fos 250, 254, 292 vo et 362 vo.

Le manuscrit de Leyde est d'une grande exactitude; il était, sans doute, destiné à faire partie de la splendide publication de Burman[2].

Les lettres de Menasseh ben Israël présentent deux particularités caractéristiques : écriture très fine due à la myopie de leur auteur, dates généralement en *portugais* lorsque le texte même est en *espagnol*[3].

M. J.-M. Hillesum projetant de faire imprimer le texte des deux lettres dont il a publié la traduction hollandaise, je crois devoir, par bonne confraternité, me limiter à n'en produire qu'une analyse, d'ailleurs assez complète. Je donne le texte des deux autres pièces tout à fait inédites.

Il me semble utile de présenter, au préalable, quelques notes et observations.

1° *Lettre du 10 janvier 1651*. — Menasseh annonce l'envoi à la reine Christine de vers espagnols et hébreux qu'il a composés en l'honneur de cette princesse. Il s'agit, sans doute, d'une plaquette qui figure dans sa bibliographie, mais dont on ne connaît pas d'exemplaire, soit au British Museum, soit à la Bibliothèque Nationale à Paris, soit à la Bibliothèque Montezinos au séminaire Portugais Ets Haim d'Amsterdam. D'après Fürst[4] et d'après M. Kayserling[5], cette pièce, plus que rare, a pour titre : *Oracion a Su Magestad la Reina de Suecia*.

Le *Conciliador*, — dont la fin parut en 1651, — ne fut jamais dédié à la reine Christine.

Le « livre de grande valeur, traitant de l'immortalité de l'âme », que Menasseh proposait de dédier à Sa Majesté, est le ספר נשמות חיים, in-4° imprimé à Amsterdam en Kislew 5412 (= 1651); il fut dédié à l'empereur Ferdinand III.

[1] On ne saurait trop louer ceux qui facilitent les recherches des travailleurs étrangers : M. le Dr P. Molhuijsen, conservateur des manuscrits à la Bibliothèque de Leyde, mérite, à cet égard, les plus grands éloges pour son affabilité et son obligeance.

[2] *Syllloges Epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi quinque, collecti et digesti per* Petrum Burmannum (Lugdun., 1727, in-4°).

[3] C'est aussi le cas de la lettre publiée par M. Elkan N. Adler, dans laquelle on trouve : *ultimo de jan*[*uar*]*ro* pour : *ultimo de enero* : je l'ai constaté sur l'original.

[4] *Bibliotheca Judaica*, t. II, 355, où la pièce est dite : en portugais, ce qui est une erreur.

[5] *Bibliotheca Española-portuguesa-judaica*, p. 69.

ALLIANCE ISR. UNIVERSELLE PARIS

2° *Lettre du 10 mars 1651.* — L'ouvrage, signalé par l'auteur même comme introuvable, a pour titre complet : *De creatione problemata XXX* (Amstelodami, typis auctoris. 1635, pet. 8°). Les exemplaires n'en sont pas communs [1], mais il y en a de plus rares encore et qui ont un titre [2] un peu différent : *De creatione problemata triginta* (Amstelodami, J. Janssonius, 1636, pet. 8°). Je n'ai *vu* qu'un seul exemplaire de cette prétendue édition de 1636 [3], pour laquelle on a simplement réimprimé la page de titre.

L'édition du *Conciliador* en un seul tome ne parut pas.

L'*Atlas* auquel travailla notre rabbin est, je présume, une traduction partielle du *Nieuwen Atlas ofte Werelt beschrijvinge*. Le Ier tome parut, en 1658 seulement, chez Joannes Janssonius, à Amsterdam. C'est une œuvre considérable, tant au point de vue matériel (9 vol. gr. in-f°), qu'au point de vue scientifique. Le nom de Menasseh ben Israël n'y figure pas, si je ne me trompe. C'était, pour lui, un labeur nécessité par le manque d'argent, sa situation étant alors très précaire.

Aucun biographe de Menasseh ne paraît avoir su qu'il coopéra à la publication de l'*Atlas*.

La *Bibliotheca Rabbinica*, la grande *Bible en espagnol* et l'édition du *Talmud* restèrent à l'état de projets.

Menasseh se plaint d'avoir perdu sa fortune au Brésil et en Pologne.

L'affaire du Brésil remontait loin, comme on va le constater.

Au mois de mars 1639, Menasseh était hakam de Neve Salom, synagogue qui allait disparaître, quelques jours après, dans l'union des trois kehiloth d'Amsterdam. Il recevait des honoraires annuels de 200 florins [4], et devait, par suite de la fusion des synagogues, se trouver réduit à 150 florins [5]. Il prit ses mesures en conséquence.

[1] J'en ai eu trois exemplaires entre les mains : Collection Israel Solomons, à Londres ; Bibliothèque Montezinos au Sémin. Portugais Ets Haim d'Amsterdam, 22. J. 65 ; British Museum, 697. b. 24.

[2] Le nombre 30 y est en lettres et non en chiffres.

[3] Bibliothèque Rosenthaliana à Amsterdam, 31, H. 20. — M. le baron de Rosenthal, consul de Portugal à Amsterdam, fils du fondateur de cette importante collection judaïque, donne un bel exemple de générosité et d'amour des lettres : après avoir offert sa bibliothèque à l'Université d'Amsterdam, il continue à l'enrichir, chaque jour, par de nombreuses et coûteuses acquisitions.

[4] Archives de la Communauté portugaise d'Amsterdam : *Neve Salom (comptes des Gabaym de 5376 a 5399)*, comptes de 5394 : *Por selario ao Kahad Menase ben Ysrael, deste anno*, fl. 200. — Qu'il me soit permis de témoigner ici mon extrême gratitude envers M. J. Vita Israël, à qui je suis redevable d'avoir pu consulter ces archives, pendant sa présidence du Mahamad. Je remercie également pour sa grande obligeance, le sympathique secrétaire en chef, M. J. Mendes da Costa.

[5] D. H. de Castro, *De synagoge der Portug.-Israeliet. Gemeente te Amsterdam*, p. 15 (Amsterd., 1875, in-8°).

Dans une sorte de lettre-postface à Beverovicius [1], il s'exprime ainsi :

« Comme les salaires de notre synagogue ne sont pas du tout brillants, j'ai envoyé mon frère Ephraïm Soeiro au Brésil, pour [voir] si, grâce à des opérations commerciales, quelque étincelle de meilleure fortune vient, par hasard, à briller, afin que je puisse me livrer plus librement aux études religieuses. »

L'étincelle ne brilla pas : les affaires du Brésil entraînèrent la ruine de Menasseh et celle de beaucoup d'autres Juifs d'Amsterdam. Les communautés Israélites du Brésil disparurent même, à la reprise de ce pays par les Portugais.

3° *Lettre du 2 février 1652.* — Il y a lieu de rappeler que le *Conciliador* ne fut pas réédité à cette époque.

Le livre sur l'Immortalité de l'âme, ou ס' נשמת חיים, ne possède presque jamais la dédicace à l'Empereur. Quant à l'argument en latin, c'est une rareté bibliographique ; il est intitulé : *Argumentum operis De animæ immortalitate*, 8 pp. in-4°, sans lieu ni date [2].

Le מקוה ישראל *Hoc est, Spes Israelis* (Amstelodami, 1650, pet. 8°) fut, en effet, traduit en anglais dès son apparition [3]. Une seconde édition fut publiée peu de temps après [4]. Cet ouvrage suscita de très intéressantes polémiques.

4° *Lettre du 8 février 1655.* — On sera peut-être étonné de voir un tel écart de dates entre la troisième lettre et la quatrième. Cela s'explique par le fait qu'Isaac Vossius alla en Hollande en 1652 et qu'il y resta presque jusqu'à la fin de 1653 ; survint ensuite l'abdication de Christine de Suède.

D'autre part, on sait, par une lettre du même Vossius [5], que Sa Majesté n'avait pas encore reçu, en 1654, certains livres envoyés

[1] *De termino vitæ*, pp. 236-237 (Amstelod., 1639, in-12). « Quia vero stipendia nostræ synagogæ non admodum sunt luculenta, fratrem Ephraim Soeiro in Brasiliam misi, si forte per eum ex mercatura melior quædam facula illucescat, ut liberius divinis literis incumbere queam. »

[2] J'ai examiné un exemplaire du British Museum, 525, l. 14 (5).

[3] *The hope of Israel : written by* Menasseh ben Israel, *an Hebrew divine and philosopher. Newly extant, and printed at Amsterdam, and dedicated by the Author to the High Court the Parliament of England, and to the Concell of State. Translated into English, and published by Autority* (London, by R. I., for Hannah Allen, 1650, pet. in-8°). — Coté 701. a. 34, au British Museum.

[4] *The hope of Israel... Whereunto are added Some Discourses upon the point of the conversion of the Jewes. By* Moses Wall, *The second edition* (London, R. I., 1651, 4°). Coté E. 650(1), au British Museum. — Il existe des exemplaires (Brit. Mus. 482, b. 3) avec la date de 1652.

[5] Petri Burmani *Sylloges Epistolarum*, t. III, pp. 676-677 : Isaac Vossius, Nicolao Heinsio.

par Menasseh ben Israël. Cela justifie, en partie, le peu d'empressement que l'on mit à payer notre rabbin.

Le commentaire de la Bible, annoncé par Menasseh, est resté inédit.

Son voyage à Anvers eut lieu après le 12 août 1654, date de l'arrivée de la reine de Suède dans cette ville [1]. Il s'y trouvait alors une colonie assez importante de Juifs Portugais, qui, vu la rigueur des lois, vivaient officiellement comme catholiques, mais qui venaient se marier judaïquement en Hollande et même s'y faire circoncire, ainsi que je l'ai constaté aux archives d'Anvers et d'Amsterdam [2].

II. — Les correspondants de Menasseh.

Il me reste à dire quelques mots des personnages cités dans les lettres ou à propos des lettres de Menasseh ben Israël.

1° Isaac Vossius, fils de Gérard de Vos, appartenait à une famille dont presque tous les membres furent de grands érudits [3]. Il naquit à Leyde en 1618, voyagea en France et en Italie à la recherche de manuscrits, fut bibliothécaire de la ville d'Amsterdam, professeur de grec et bibliothécaire de la reine Christine (1649), pensionnaire du roi de France (1663). Il mourut à Londres, le 21 février 1689. Il était humaniste, controversiste, géographe et exégète. Sa bibliothèque fait partie de celle de l'Université de Leyde. Sa correspondance est conservée à la Bibliothèque des Remontrants d'Amsterdam.

En avril 5415 (= 1655), Menasseh ben Israël dédia à Isaac Vossius un de ses ouvrages, illustré par Rembrandt [4].

[1] Arckenholtz, *loc. cit.*, t. I, p. 453. — La Reine descendit chez le *Juif* Gérard Salian, de même qu'elle demeura chez son agent, le *Juif* portugais Teixeira, pendant son séjour à Hambourg, en juillet 1654 (*ibid.*, t. I, p. 450). La maison d'Abraham Senior Teixeira était, d'ailleurs, la propriété de la Reine, ainsi qu'on peut le constater par un passage du testament de Sarah Teixeira d'Andrade, veuve du dit Abraham. — Ce testament (en portugais) est actuellement au pouvoir de M. Teixeira d'Andrade, avocat à Amsterdam et trésorier de Ets Haïm, qui a bien voulu me le communiquer.

[2] Sur les conseils de M. Kayserling et grâce à l'appui de M. le grand-rabbin A. Bloch et de M. F. Philippson, de Bruxelles, j'ai pu recueillir de très curieux renseignements sur le Judaïsme secret en Belgique au XVIIe siècle. Ce sera l'objet d'une prochaine publication.

[3] Le *Catalogus der Boeken en Handschr. van de Biblioth. der Remonstr. Gem. te Amsterdam* contient, à la fin, un bon tableau généalogique : *Vossiorum et Juniorum stemma*. La mère d'Isaac Vossius était de la famille Junius.

[4] אבן יקרה *Pieder gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar* (Amsterdam, 5415, in-12).

2° Michel Le Blon, que Menasseh chargea de ses livres pour la Suède, fut un graveur de quelque mérite et un ciseleur remarquable. Il était né à Francfort-sur-le-Mein, vers 1590, et mourut à Amsterdam en 1656. On connaît de lui une centaine de planches et de ciselures [1].

3° Jean Adler Salvius, qui avait étudié le droit, la théologie et la médecine, fut l'un des plénipotentiaires de la Suède au congrès de Westphalie. Arckenholtz [2] donne de curieux renseignements sur cet homme politique. En 1638, David Cohen de Lara lui dédia son עיר דויד.

4° Beverovicius ou, plutôt, Jan van Beverwijck était un des meilleurs amis de Menasseh, qui écrivit pour lui un de ses livres [3]. Né à Dordrecht, le 17 novembre 1594, Beverwijck étudia dans les universités de Leyde, de Montpellier et de Padoue; il était docteur en médecine. Il prit une part importante dans l'administration de sa ville natale, où il mourut le 16 janvier 1647. Le savant Daniel Heinsius rédigea, pour lui, une épitaphe curieuse que terminent ces vers :

Scriptis superstes ipse post mortem sibi,
Dordrechti Apollo et Æsculapius jacet [4].

La vérité m'oblige à constater cependant que ses écrits n'ont pas une très grande importance [5].

III. — Analyse de la première lettre de Menasseh ben Israel [6].

Il a été si vivement frappé par le caractère grandiose du portrait de la Reine (Christine) qu'il a écrit, pour Sa Majesté, quelques vers espagnols et « un sonnet hébraïque des plus élégants ». L'une des beautés de ce sonnet consiste dans le rapprochement des mots קֶשֶׁת *arc*, et קֶסֶת *plume* applicable « à cette princesse, unique au monde, « qui tient, dans la main droite, un arc très heureux, en sa qualité de « reine, et qui a une plume, dans la main gauche, en sa qualité de « grande savante [7] ».

[1] Ch. Le Blanc, *Manuel de l'Amateur d'estampes*, t. II, p. 517 (Paris, 1888-1890, 8°), v° *Le Blond*, orthographe qui n'était pas celle de l'artiste.

[2] *Loc. cit.*, t. I, passim.

[3] *De termino vitæ*. Amstelodami, 1639, in-12.

[4] Se survivant à soi-même par ses écrits, ci-gît l'Apollon et l'Esculape de Dordrecht. »

[5] L'original est in-4° de 2 ff. de 235 mm. × 163. Il commence : La fama que responde... — Le destinataire Vossius était à Stockholm.

[6] Cf. Var der Aa, *Biogr. Woordenb. der Nederl.*, II, pp. 500-502.

[7] Je ne voudrais pas manquer de respect à la mémoire de Menasseh ben Israel,

Il a remis des exemplaires de cette œuvre à « Michael le Blum [1] », son « ami » ; l'un est pour le vice-chancelier Salvius.

Le même Le Blon est chargé de transmettre à la Reine les œuvres de Menasseh.

S'il pouvait obtenir la faveur de Sa Majesté, Menasseh lui dédierait soit les quatre parties du *Conciliador* [2], soit « un livre de grande qualité sur l'Immortalité de l'âme ».

Comme Vossius est bibliothécaire à Stockholm, Menasseh l'avise qu'il a occasion d'avoir des livres hébraïques très rares, par l'intermédiaire d'une personne qu'il a envoyée en Pologne.

Il se chargera volontiers d'achats pour sa Majesté, si elle désire augmenter sa bibliothèque.

Daté [3], d'Amsterdam, 10 janvier 1651.

IV. — Analyse de la seconde lettre [4].

Remercîments à Vossius pour avoir déposé, « sur les divins autels de Sa Sérénissime Majesté, l'humble et pauvre offrande » de Menasseh. Elle été favorablement acceptée ; c'est une « preuve de la grandeur d'âme de Sa Sérénissime Majesté, car c'est le propre de la Divinité de ne pas mépriser les petits ».

Suit un éloge fantastique de la Reine.

Il a envoyé ses œuvres à Sa Majesté, sauf les *Problemata de creatione*, dont il n'a pu trouver d'exemplaire. M. Le Blum a annoncé que ces livres sont arrivés.

Sur avis de Vossius, Menasseh est prêt à publier son *Conciliator* en latin [5]. Il vient d'achever la traduction espagnole des quatre tomes de « l'Atlas de Jan Jans », et il a du temps pour s'occuper du service de la Reine.

Il pourrait notamment procurer des livres hébraïques et même, si Sa Majesté veut le charger de lui faire une collection de ce genre d'ouvrages, il publiera, sous forme de catalogue de la Bibliothèque royale, la *Bibliotheca Rabinica* qu'il écrit. « C'est un livre après lequel soupire toute la Chrétienté, parce que, non seulement, on y traite de la vie des auteurs, mais aussi du sujet qu'ils traitent, avec mon opinion critique. »

mais je trouve que l'enthousiasme l'aveugle ; pourquoi met-il la plume dans la main *gauche* de sa majesté ?

[1] Le Blon.

[2] *Conciliator* (pour le premier volume) ou *Conciliador*. — Francfort et Amsterdam, 1632, 5041 (pour 5401 = 1641), 5410 (= 1650) et 5411 (= 1651), 4 vol. in-4°.

[3] Il y a *Jan[ei]ro*, en portugais, pour *Enero*.

[4] L'original est de 2 pp. in-f° de 335 mm. × 175 : il commence : No puedo encarecer con palabras... — Le destinataire Vossius était à Stockholm.

[5] L'ouvrage avait paru en espagnol, une version latine du premier volume fut publiée par Dionysius Vossius, frère d'Isaac (Francf., 1633, 4°).

Des ouvrages, dont la publication serait digne de la Reine, sont : une Bible espagnole, — il faut quatre ans pour l'écrire, — et un Talmud.

Menasseh ajoute : « Je n'ai pas les moyens nécessaires pour les susdites œuvres, car ma fortune a péri, comme vous le savez, au Brésil et en Pologne, avec mon fils. »

Daté, d'Amsterdam, 10 mars 1651.

V. — Texte et traduction de la troisième lettre.

Texte espagnol [1].

Muy noble e mag[nifi]co S[eño]r, Dilatasse mas de lo que pensauamos la Venida de Vmd a esta tierra, e assi buelvo a escrevir esto, para revocarle a la memoria, mis cosas. Y en primero lugar quisiera saber, si la serenissima Reyna recibió mis obras, que le remeti por Michael le Blum, q[ue] no he tenido hasta agora aviso. Despues desto hago saber a Vmd, como Blaw [2] se dispone a imprimir agora mi *Conciliador*, el qual tengo tencion de dedicar a la serinissima Reyna ; Vmd, verá y examinará primero la dedicatoria. El l[ibr]o de la immortalidad del Alma, escrito en la lengua Hebraica, dedique al Emperador Ferdinando III. El argum[en]to incluso hize en la latina. La obra *Spes Israelis* q[ue] dedique al Parlam[en]to de Inglaterra, se traduxo e imprimio en la lengua Inglesa, y espero tener en breve remuneracion liberal. Antes de dar a lus la Bibliotheca Rabinica, tengo en pensamiento, ver la Alemanha [3] e Italia y llegar hasta Venezia, para no quedar deficiente la obra, y tener noticia de mas libros. Por lo qual estimaria llevar alguna commission de la serenissima Reyna, para comprarle algunas cosas raras, q[ue] le podria aver de buen precio. Suplico a Vmd, q[ue] con el favor q[ue] siempre me ha hecho me recomiende a su Magestad q[ue] Dios g[uar]de e quedaré como siempre agradecido a Vmd. cujos successos sean siempre felices, como le desea el mayor amigo y servidor.

Amsterdam, 2 de Feu^ro 1652. Menasseh ben Israel.

Traduction.

Très noble et magnifique Monsieur,

Votre venue en ce pays tarde plus que nous ne pensions, c'est pourquoi je vous écris de nouveau pour vous rappeler mes affaires.

Je voudrais d'abord savoir si la Sérénissime Reine a reçu mes

[1] L'original est 1 ff. in-4° oblong. de 155 mm. × 215, avec le cachet de Menasseh ben Israël. — Le destinataire était à Stockholm.

[2] J. Blæu.

[3] Forme portugaise pour *Alemania*.

œuvres que je lui ai remises par Michel Le Blum, car, jusqu'ici, je n'ai pas été avisé.

Je vous fais savoir, ensuite, que Blaw[1] se dispose à imprimer maintenant mon *Conciliador* que j'ai l'intention de dédier à la Sérénissime Reine. Vous verrez et examinerez, au préalable, la dédicace.

J'ai dédié à l'Empereur Ferdinand III le livre de l'Immortalité de l'âme, écrit en hébreu. J'ai fait en latin l'*Argument* ci-inclus.

L'ouvrage *Spes Israelis*, que j'ai dédié au Parlement d'Angleterre, a été traduit et imprimé en langue anglaise. J'espère avoir bientôt une rémunération généreuse.

Avant de publier la *Bibliotheca Rabbinica*, j'ai l'idée de voir l'Allemagne et l'Italie, et d'aller jusqu'à Venise, pour que l'œuvre ne soit pas incomplète et pour avoir connaissance de plus de livres.

En conséquence, j'estimerais avoir quelque commission de la Sérénissime Reine, pour lui acheter des raretés que je pourrais lui obtenir à bon prix.

Avec la faveur que vous m'avez toujours témoignée, je vous prie de me recommander à Sa Majesté, que Dieu garde. Je vous resterai, comme toujours, reconnaissant.

Que vos affaires soient toujours heureuses comme vous le souhaite votre plus grand ami et serviteur.

Amsterdam, 2 févr. 1652. MENASSEH BEN ISRAEL.

VI. — TEXTE ET TRADUCTION DE LA QUATRIÈME LETTRE.

Texte espagnol[2].

Nobilissimo y doctissimo S[eño]r.

No me parece por la aficion q[ue] Vmd nos ha tenido siempre, ser necess[ari]o la presente lembrançe[3] : pero se tambien q[ue] los divertimientos magnificos, divierten los de menos calidad y peso. Bien sabe Vmd. con q[uan]to animo me emplee siempre en procurar agradar a su Mag[esta]d, en aquello q[ue] pudo llegar la esphera de mi talento humilde, tambien quanto tiempo se ha dilatado, la satisfacion dessos l[ibr]os[4]; cierto q[ue] me costó la falta desse socorro, otro tanto quanto ellos valen. Obligóme la necessidad a escrevir a su Magestad con un nuevo Panegirico, suplicandole me concediesse aquellos l[ibr]os p[ar]a el comento de vna Biblia Hespanhola q[ue] doy a luz. Sabe Dios con quanto sentimiento lo he hecho, mas la necessidad me obligó. Y

[1] J. Blæu, imprimeur à Amsterdam.

[2] L'original est une page in-fo de 215 mm. × 190. Il est adressé à Vossius, à Bruxelles.

[3] Pour *lembrança*, mot d'ailleurs portugais et non espagnol.

[4] Que Menasseh habia mandado a Suecia.

por q[ue] estando en Amberes 15 dias como Vmd sabe, su Magestad me dixo q[ue] informasse a Vmd que luego satisfaria, le suplico por la m[erce]d q[ue] siempre me ha hecho me valga en ocasion tan urgente, hablando a su M[agesta]d para q[ue] me honre y socorra, q[ue] he[1] cierto, q[ue] si Vmd se lo recordare no dexara por su benignidad de fasorecerme y Dios le prospere a Vmd, y g[uar]de con summas felicidades. Amen.

De Amsterdam 8, de feu^ro 1655.

Intimo amigo y servidor
MENASSEH BEN ISRAEL.

Traduction.

Très noble et très savant Monsieur,

Etant donné l'affection que vous avez toujours eue pour nous, le présent rappel ne me paraît pas nécessaire, mais je sais que les divertissements magnifiques distraient des gens de moindre qualité et de moindre poids.

Vous savez bien avec quel zèle je me suis toujours employé à chercher à être agréable à Sa Majesté, en tout ce qu'a pu comprendre la sphère de mon humble talent.

[Vous savez] aussi combien a tardé le règlement de ces livres[2]. Il est certain que le manque de ce secours m'a coûté autant que la valeur des livres.

La nécessité m'a contraint à écrire à Sa Majesté un nouveau Panégyrique, la suppliant de me concéder [le paiement de] ces livres pour le Commentaire d'une Bible espagnole que je publie. Dieu sait avec quel regret, je l'ai fait, mais le besoin m'y a obligé.

Pendant que j'ai été 15 jours à Anvers, comme vous le savez, Sa Majesté m'a dit de vous informer que le paiement serait fait de suite.

Je vous supplie, par la faveur que vous m'avez toujours témoignée, de m'être utile en une occasion aussi urgente, et de parler à Sa Majesté pour qu'Elle me fasse honneur et me vienne en aide. Il est certain que si vous le Lui rappelez, elle ne manquera pas, vu sa bonté, de me favoriser.

Que Dieu vous accorde la prospérité et vous garde avec les plus grands bonheurs. Amen.

D'Amsterdam, 8 fév^r. 1655.

[Votre] ami intime et serviteur
MENASSEH BEN ISRAEL.

VII. — FIN DES RÊVES.

Si la reine Christine provoqua de vives admirations, elle causa aussi de bien violents désenchantements : on n'ignore pas que le

[1] Textuel : pour *es* ; le mot *he* est portugais.
[2] Il s'agit de livres envoyés en Suède.

grand philosophe Descartes en mourut de dépit. Menasseh ben Israël faillit subir le même sort : pour qui sait lire entre les lignes la lettre de 1655 est pleine d'amertume.

Peu de temps après, notre rabbin partit pour l'Angleterre, où il venait tenter, auprès de Cromwell, le rétablissement officiel de la synagogue britannique.

Ses démarches n'eurent pas de succès immédiat [1], mais il laissa, à Londres, des souvenirs de science et de tolérance qui contribuèrent certainement à la faveur dont le Judaïsme a joui plus tard en Angleterre.

Menasseh, découragé par sa lutte incessante contre l'adversité pécuniaire et par l'évanouissement des beaux rêves que son ardente imagination de Portugais lui avait si souvent suggérés, rentra en Hollande pour mourir à Middelburg, le 14 kislev 5418 (= 1657).

Sa tombe, relevée en 1880 par D. Henriques de Castro, se trouve au cimetière des Juifs Portugais à Ouderkerk, près d'Amsterdam. En plus d'autres mentions, elle porte cette belle épitaphe que nous reproduisons textuellement :

NO MURIO. POR. QEN. EL. CIELO
VIVE. CON. SVPREMA GLORIA
Y. SV. PLVMA. A SV. MEMORIA
IN. MORTAL. DEXA EN EL SVELO.

« Il ne mourut pas, car il vit au ciel dans la suprême gloire et sa plume laisse sa mémoire immortelle sur la terre. »

CARDOZO DE BETHENCOURT.

Amsterdam, juin 1904.

[1] Menasseh ben Israël, *Vindiciæ judæorum*, pp. 38-39 [London], R. I., 1656, in-4°.

LES JUIFS EN BRETAGNE

Loire-Inférieure.

Depuis les études que la *Revue des Études juives* a publiées sur les *Juifs de Nantes* et sur les *Juifs de Bretagne au* XVIII*e* *siècle*, nous avons, au cours de nouvelles recherches, trouvé divers documents inédits qui nous ont paru mériter d'être publiés, bien qu'ils n'offrent entre eux aucun lien historique.

C'est d'abord, dans l'ordre chronologique, l'existence à Nantes d'un cimetière spécial aux Juifs en 1231, mentionnée dans un inventaire de titres produits à l'appui des droits réels et honorifiques du prieuré de Saint-Cyr. Un tènement voisin du mur de ville et d'un cellier sur l'emplacement duquel fut élevée la nouvelle église de Saint-Cyr (depuis Saint-Léonard) — tènement vulgairement appelé Saut-des-Chiens — fut vendu en 1231 par Guillaume, *carnifex*, à Théodore, Juif de Rennes, et à tous les Juifs nantais pour y faire un cimetière exclusivement destiné à leur ensevelissement. Par malheur, nous n'avons pas le titre tout entier, l'inventaire en question n'en donne qu'une analyse dont nous sommes bien forcé de nous contenter[1]. Il en résulte que le vendeur s'était réservé pour lui et les siens la moitié des revenus de cette tenue et le droit d'y creuser, moyennant 12 deniers par fosse, toutes celles qui seraient nécessaires à l'inhumation des Juifs de Nantes. Le second titre, inventorié plus sommairement encore, se réfère de toute évidence au même contrat.

Les registres des miseurs (receveurs municipaux) de Nantes pour les années 1473-1475 portent le paiement à André Rolland d'une somme de 12 livres pour avoir fait faire, sur l'ordre de la communauté de ville, les « faintes du mystère » du *Juif de Paris*[2]. La plupart des mystères bretons représentaient des sujets

[1] Archiv. départ. de la Loire-Inférieure, H 378. Voir *Pièces justificatives*.
[2] Archives communales de Nantes, CC 250.

empruntés à l'Ancien Testament : *La Création du Monde*, *Moïse*, *Jacob*, *la destruction de Jérusalem*[1]. Evidemment le *Juif de Paris* avait un caractère plus moderne, de par son titre même, mais nous en ignorons le sujet précis. C'était peut-être le miracle de la rue des Billettes.

Quant à André Rolland, c'était sans doute quelque impresario de l'époque, entrepreneur de spectacles, et même poète à ses moments perdus, ainsi qu'en témoigne une quittance en vers qui existe dans les archives de Nantes de 1475 :

Je André Rolland certifie
Avoir receu, je vous affye
D'Amaury Main, très honneste homme
Et miseur de Nantes, la somme
De trente soulz en beau poyemant
Quels il me bailla seurement ;
Dont les bourgeoys me firent don,
Jhesus leur onctroit vroy pardon.
En may ce fut sans nul ce jour
Sans faillir quatriesme jour,
Mil quatre cens soixante et dix
Et cinq auxi, cella je dis :
Tesmoing de mon manuel signe,
Lequel j'ai mis icy en signe
Qu'il est vérité, je conclus
Et ainsin je n'en parle plus.

Il convient encore de noter :

1° A la date du 23 janvier 1753 le baptême en l'église Saint-Nicolas de Nantes d'un Juif, Hayman Isaac, né à Londres, âgé d'environ soixante-onze ans et qui reçut le prénom chrétien de Patrice[2].

2° A la date du 30 mars 1782, l'abjuration en l'église d'Abbaretz (Loire-Inférieure) et le baptême de Gabriel Mareix, Juif, fils de Mareix Gabriel et de Anne Ezéchiel, négociants à Presbourg (Haute-Hongrie) et qui reçut les prénoms d'Esprit-Ange-Louis[3].

Le 28 janvier 1792, un archer de la ville de Nantes avait arrêté à la Bourse un marchand juif, Bernard Lion, vingt-huit ans, originaire d'Arlkechem (*sic*) près de Francfort sous la prévention de tentative de vol.

Bernard Lion fut également interrogé sur la provenance de galons d'argent et de damas à fleurs, qui semblaient être d'anciens

[1] Le Collectionneur Breton, t. III. 1863. *Les Mystères*, par Georges de Cadoudal.
[2] Arch. communales de Nantes, GG. 255, f° 15 v°. *Pièces justif.* II.
[3] Arch. départementales de la Loire-Inférieure, E., p. 218. *Pièces justific.* III.

ornements d'église. Il répondit qu'ils lui avaient été donnés par un de ses coreligionnaires Louis Maurice de passage à Nantes pour « lui permettre de s'en faire une espèce de scapulaire qu'il porte sur l'estomac, conformément à la loi de leur religion ».

L'interrogatoire est signé par Bernard Lion en caractères hébraïques [1].

Nous n'avons pas trouvé les pièces indiquant quelle fut la solution de cette procédure, mais il ne semble pas qu'il existait alors d'antisémitisme à Nantes, à en juger par les lignes suivantes que la *Feuille Nantaise* du 8 floréal an VIe publiait à sa quatrième page [2] :

On dit que les Juifs de l'Archipel ont été ravis jusqu'à l'enthousiasme, quand ils ont appris que les enfants de Jacob en France sont traités comme nos frères et que plusieurs d'entre eux sont parvenus à des grades éminents dans le civil et dans le militaire et qu'ils ont pris beaucoup d'amour pour notre révolution. Cet enthousiasme est l'effet naturel de leur avilissement dans ce pays et beaucoup d'autres. Pour nous, Français libres et dignes de l'être, nous ne pourrons nous étonner que du contraire, et nous préférerons à coup sûr à la législature et dans toutes les fonctions publiques, un Juif probe, ferme, instruit et patriote à un catholique, un protestant, un déiste et un athée, à qui ces qualités seront étrangères.

Finistère.

Nous avons publié précédemment [3] les documents administratifs qui, dans la Loire-Inférieure et l'Ille-et-Vilaine, signalèrent l'application des décrets du 17 mars 1808 relatifs à l'organisation du culte israélite. A Brest, le maire, sur les ordres qui lui avaient été transmis par l'autorité supérieure, avait invité les Juifs domiciliés dans cette commune à se présenter à la préfecture du Finistère pour y prendre patente.

Des lettres de Carné, sous-préfet de Brest, que nous publions plus loin [4], il résulte :

1° Qu'il y avait alors une petite communauté à Brest ;

2° Que les cérémonies du culte y étaient pratiquées chez Brickmann, commissaire délégué par le Consistoire de Paris ;

[1] Archives municipales de Nantes. *Pièces justific.*, IV.

[2] Ce journal fondé en 1784 se publie encore à Nantes aujourd'hui sous le titre de *Phare de la Loire*.

[3] *Revue*, t. XVII, *Les Juifs de Nantes*, et t. XXXIIII, *Les Juifs en Bretagne au XVIIIe siècle*.

[4] Archives communales de Brest. *Pièces justificatives*, V.

3° Qu'il y avait des dissidents, qui, sans avoir tous fait acte d'abjuration, prétendaient cependant être traités comme non-Juifs ;

4° Que l'autorité préfectorale s'y refusa, tant qu'ils n'auraient pas adopté une religion nouvelle.

Bernard Lion — qui paraît être Lion aîné — ne serait-il pas le même que celui dont il est question dans le procès-verbal de police de Nantes du 28 janvier 1792 [1] ?

Y avait-il eu des Juifs à Morlaix ? Les renseignements que nous avions pris auprès de personnalités érudites de cette ville permettaient de répondre négativement à cette question.

Cependant nous connaissons une protestation des marchands de Morlaix contre la permission accordée le 16 décembre 1744 à deux Juifs de Bordeaux, Israël Dalpuget et Moïse Petit, par l'intendant Pontcarré de Viarmes, d'étaler et de vendre aux foires publiques du royaume. Peut-être n'était-ce qu'une protestation préventive, faite avant l'arrivée de ces marchands à Morlaix et dans le but de les détourner du voyage. Mais voici que nous trouvons dans la *Légende du Mineur* [2] une mention digne d'être signalée. La scène se passe là où s'élève aujourd'hui la petite et pittoresque ville du Huelgoat, dans la Cornouaille du Nord. Là demeurait Yan Kaër, un Kakou, c'est-à-dire un caqueux, sorte de lépreux qui fabriquait des cordes :

Quand l'année était bonne, quand les Juifs de Saint-Michel et de Morlaix donnaient à Yan Kaër un prix raisonnable de sa corde, il vivait tant bien que mal, lui et sa couvée...

Vint un hiver plus rude. Les Juifs de Morlaix ne commandèrent pas de corde...

Yan Kaër s'en fut vers Morlaix. Il arriva chez le Juif le plus fameux de la ville qui, par hasard, avait invité ses coreligionnaires à manger en cachette un cochon de lait...

Yan voyait les Juifs de Morlaix s'enrichir à vue d'œil.

Ces citations prises dans la *Légende du Mineur* affirmeraient, au contraire, tout au moins comme une tradition, l'existence de Juifs, et même de Juifs nombreux et riches, à Morlaix et Saint-Michel, sans doute Saint-Michel-en-Grève, canton de Plestin, arrondissement de Lannion (Côtes-du-Nord), plutôt que Saint-Michel de Plénan, arrondissement de Dinan, qui est plus éloigné de Morlaix. Il nous a paru bon de recueillir cette légende.

[1] Voir plus haut.

[2] *La Légende du Mineur* de P. Saintive publiée dans le *Lannionnais* des 27 décembre 1862 et 3 janvier 1863 et dans le *Collectionneur breton* (1863, n° 2, 96. Nantes, place du Commerce, n° 1).

Côtes-du-Nord.

Le premier acte que nous trouvons, en date à Lamballe de janvier 1234, a trait à un emprunt contracté par Rolland de Hillion (*miles*, chevalier), avec le concours de sa femme, d'une somme de plus de 60 livres de monnaie courante destinée à s'acquitter d'une dette à l'égard des Juifs. C'était l'abbaye de Saint-Aubin qui prêtait la somme à Rolland [1].

Le second, en date du mois de mai 1243, du jeudi d'avant la Pentecôte, concerne un fouage extraordinaire prélevé, en vue de l'expulsion des Juifs de Penthièvre, sur leurs hommes par l'abbé et le couvent de Saint-Aubin-des-Bois (ordre de Citeaux). Cette pièce a été publiée, mais inexactement, par Geslin de Bourgogne et Barthélémy [2]. Aussi croyons-nous devoir la rétablir, après l'avoir collationnée sur l'original aux archives des Côtes-du-Nord.

D'une notice du chanoine Legendre, procureur du chapitre et de la fabrique de l'église cathédrale de Tréguier, nous extrayons les lignes suivantes :

« On échangea en 1745 avec un Juif beaucoup de vieilles chappes et tuniques avec une étoffe qu'il nous donna en échange et dont je suis chargé. Je sçay de science certaine que ce Juif le même jour estima que le gain qu'il faisait était de 600 livres. »

Ille-et-Vilaine.

A signaler un arrêt du Parlement de Bretagne ordonnant qu'un livre intitulé : *Chronique des Rois d'Angleterre*, écrit selon le style des anciens historiens juifs par un « prêtre de la même nation », Nathan-Ben-Saddi et publié à Londres en 1750, serait lacéré et brûlé par la main du bourreau, comme impie, blasphématoire et injurieux à l'autorité royale [3].

Cette exécution eut lieu le 31 janvier à Rennes sur la place du palais.

Rien ne prouve, d'ailleurs, que l'auteur de ce livre fût un

[1] Geslin de Bourgogne et de Barthélemy, *Anciens évêchés de Bretagne*. Saint-Brieuc, 1864, t. III, p. 81.

[2] Même ouvrage, t. III, p. 101. *Pièces justificatives*, VI.

[3] Archives départementales des Côtes-du-Nord, série B. 8. *Pièces justificatives*, VII.

« prêtre » juif. Il était assez fréquent alors de signer d'un nom et d'un titre supposés les pamphlets dirigés contre les puissants du jour.

LÉON BRUNSCHVICG.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

« Item un autre titre en latin sellé et daté de l'an 1231, portant qu'un nommé Guillelmus, carnifex, vend à Deodonato, redonesi judeo, et omnibus Judeis nannetensibus omne tenementum suum de Saltu Canum, situm juxta murum ville, ad cimiterium Judeorum faciendum et sepeliendum Judeos, ouquel tènement demeurera tousjours le vendeur et les siens et seront luy et les Juifs par moitié des fruits d'iceluy et fera les fosses pour les enterrer et aura 12 deniers par chacune ; ledit contrat fait devant le prévost de Nantes et approprié par bannyes selon la coustume du pays. »

(*Arch. de la Loire-Inférieure*, H 378. Prieuré des Moûtiers et de St-Cyr de Nantes. Inventaire de 1593, f° 13 v°.)

***

« Autre titre en latin de l'an 1231 concernant vendicion d'un tènement apellé Saltu Canum, près le mur de la ville et ce à un Juif, pour y faire un cymetière à enterrer les Juifs. »

(*Ibidem*. Autre inventaire de la même époque, non daté, f° 1 r°.)

II.

Registres des paroisses GG. 255, f° 15 v°.

Paroisse Saint-Nicolas.

Le vingt-trois janvier mil sept cent cinquante trois a été baptisé en cette église par nous docteur, ancien professeur de théologie et recteur de cette paroisse, un Juif nommé Hayman Isaac né dans la ville de Londres, royaume d'Angleterre, âgé d'environ soixante-onze ans. On lui a imposé le nom de Patrice. Ont été parain noble et discret

messire Daniel Byrne, prêtre et supérieur de la Communauté des prêtres irlandois, et maraine d[lle] Marie Ursule de la Chevière du pont Louët non mariée qui signent avec nous.

MONIQUE LYNCH,
BYRNE,
MARIE URSULE DE LA CHEVIÈRE DU PONT LOUET.
(BRELET DE LA RIVELLERIE).

III.

Le trente du mois de mars, mil sept cens quatre-vingt deux, vu la permission et consentement de monseigneur Jean-Augustin de Frétat de Sara, évêque de Nantes, en datte du deux du présent mois, je soussigné recteur d'Abbaretz ai reçu l'acte d'abjuration, et solennellement baptisé Gabriel Mareix, juif, fils de Mareix Gabriel et de Anne Ezechiel, négotiants à Presbourg en Haute-Hongrie; le dit Gabriel Mareix présenté à l'église et tenu sur les sacrés fonts par messire, Esprit Ange Albert de Berthou, chevalier, et demoiselle Louise Mahé, ses parain et maraine qui signent et lui ont imposé les noms d'Esprit-Ange-Louis ; la cérémonie en présence des soussignés.

Suivent les signatures.

IV.

28 janvier 1792.

L'an 1792, le 28 janvier, 9 heures du soir, nous Barthélemy Germain Marcé, juge de paix de la section de Saint-Pierre et officier de police de sûreté de la ville de Nantes, avons procédé à l'interrogatoire d'un particulier arrêté ce jour à 2 heures de l'après-midi à la Bourse par le sieur Houdin, archer et garde de ville.

Interrogé de ses nom, surnom, âge, profession, lieu de naissance et demeure.

Répond avoir nom Bernard Lion, vingt-huit ans, marchand, natif d'Arlkechem (Altkirchen) près Francfort, demeurant chez Ganille, marchand de couvertures, rue Contrescarpe, paroisse Saint-Nicolas.

— N'était-il pas à la Bourse à 2 heures de l'après-midi?

— Oui.

— N'a-t-il pas mis la main dans la poche d'un négociant pour lui voler son portefeuille?

— Non.

— N'avait-il pas autour de lui, en forme de ceinture, une étole de damas à fleurs? et n'avait-il pas dans ses poches deux bouts de galons d'argent qui paroissent avoir été précédemment sur des ornements d'église? D'où lui provenaient ces effets?

— Louis Maurice, Juif, marchand, demeurant chez le sieur Niglet, tailleur d'habits, rue Saint-Nicolas, chez lequel lui interrogé prend aussi sa pension, reçut hier au soir un ballot contenant des ornements d'église que ses garçons lui ont apportés des Sables-d'Olonne, où ils les avaient échangés contre des marchandises avec un négociant de ce pays-là ; que le sieur Morice donna à lui interrogé l'étole et les deux galons pour faire une espèce de scapulaire qu'il porte sur l'estomac, conformément à la loi de leur religion ; que lorsqu'il a été arrêté à la Bourse il avait ces effets dans sa poche et non autour de lui en forme de ceinture.

Lui représente une étole de Damas à fleurs et deux morceaux de galons d'argent et interpellé de déclarer s'il le reconnaît

A dit les reconnaître pour être les effets dont il vient de parler.

Attendu qu'il est près de 10 heures du soir, avons renvoyé à demain la continuation du présent et néanmoins ordonné que le dit Bernard Lion sera conduit dans la maison de détention et a signé avec nous et le greffier.

MARCÉ. בערניר לבנן TELLOT.

***

L'an 1792, le 29 janvier.

Interrogé combien il y a de temps qu'il est en cette ville et à quoi il y est occupé.

Répond qu'il y est depuis environ un an et demi et qu'il s'y est occupé à vendre ses marchandises tantôt en ville, tantôt dans les campagnes des environs et qu'il a été souvent à Paimbœuf, Le Croisic et autres endroits du bas de la rivière, qu'il est aussi allé aux Sables-d'Olonne.

Interrogé s'il connaît quelque marchand aux Sables d'Olonne.

Répond qu'il connaît plusieurs personnes sans savoir leurs noms.

Interrogé s'il connaît les marchands des Sables d'Olonne avec qui Louis Morice fait commerce.

Répond qu'il ne connaît que les commis du sieur Louis Morice dont l'un s'appelle Hess et l'autre Serf, mais qu'il ne connaît pas les négociants desquels ils ont eu les ornements d'église qu'ils ont apportés au dit Morice.

Interrogé de qui il achète les marchandises avec lesquelles il fait commerce et en quoi consistent ces marchandises.

Répond que les marchandises de son commerce sont des calmoucks, des velours coton, prunelle, mouchoirs et toutes espèces de marchandises et qu'il les achète chez les sieurs Belloc, Bernard, Jacob et des petits marchands de mouchoirs qui vont dans les rues.

Interrogé s'il a encore des marchandises et où elles sont.

Répond qu'il en a encore un peu et qu'elles sont dans sa demeure chez le sieur Ganille, qu'il a encore acheté des marchandises chez le sieur Calton, marchand, demeurant au Cheval-Blanc.

Interrogé quelle espèce de marchandises il achetait chez le sieur Belloc.

Répond qu'il achetait des gilets, des calmoucks, des prunelles et autres marchandises, que ce monsieur est un marchand de drap qui demeure rue de la Poissonnerie.

(Suit la formule.)

... Et a signé en hébreu suivant ce qu'il nous a dit.

MARCÉ. TELLOT. בערניר לבן

Ordre d'assigner Louis Morice et ses garçons Hess et Serf à comparaître le 30 janvier à 3 heures pour faire leurs déclarations.

MARCÉ.

V.

Brest, le 29 mai 1810.

Le sous-préfet de Brest à M. l'auditeur au Conseil d'État, préfet du Finistère.

Monsieur le Préfet,

Le maire de Brest m'annonce par sa lettre du 28 de ce mois qu'il a prévenu les Israélites domiciliés dans cette commune, de se présenter sous un mois à votre préfecture pour y prendre une patente.

Les sieurs Lion et Brunswick, associés et marchands de cette ville ayant boutique et magasins ouverts, ont observé qu'ils ne professent plus la religion juive, qu'ils ont épousé des catholiques et que leurs enfans sont élevés dans la religion de leurs mères ; qu'ils ne reconnaissent pas le Consistoire de Paris et qu'ils n'assistent pas aux cérémonies du culte hébraïque qui sont exercées chez le sieur Brickman.

Ils n'ont pas fait abjuration : mais ils n'ont et ne veulent avoir aucune communication avec les autres Juifs. Le sieur Lyon cadet est dans le même cas. Le sieur Bernard a fait abjuration. M. le Maire pense qu'il ne doit plus considérer ce dernier comme Juif et il m'invite à vous demander vos ordres à l'égard des trois premiers et quelle conduite il doit tenir à leur égard, au cas qu'ils se refusent à prendre des patentes.

J'ai l'honneur de vous saluer avec un respectueux attachement.

CARNÉ.

En note. Ils sont Juifs aussi longtemps qu'ils n'ont point fait abjuration et adopté une autre religion. Faire exécuter la loi.

***

Brest, le 29 mai 1810.

Le sous-préfet de Brest à M. le Préfet du Finistère, auditeur au Conseil d'État.

Monsieur le Préfet,

Le maire de Brest en m'annonçant par sa lettre du 28 de ce mois, que les Israélites domiciliés à Brest vont se procurer les certificats dont ils ont besoin pour obtenir de vous une patente, observe que l'article 7 titre 2 du décret du 17 mars 1808 porte que le Conseil municipal délivrera à chaque Juif, etc., en conséquence ce magistrat vous prie de l'autoriser à réunir le Conseil à cette fin. Ce même article : que chaque Juif présentera un certificat du Consistoire de la Synagogue dans la conscription de laquelle il habite attestant, etc. ; il n'y a pas de Consistoire à Brest, les Juifs y domiciliés dépendent de la synagogue de Paris, laquelle a nommé le sieur Brickmann, son commissaire dans le département du Finistère, le maire demande, si son certificat peut remplacer celui du Consistoire de Paris auquel probablement les Israélites du Finistère sont inconnus?

J'ai l'honneur de vous saluer avec un respectueux attachement.

CARNÉ.

En marge. Donner l'autorisation, il faut s'en tenir à la lettre de la loi.

VI.

Abbaye de St-Aubin des Bois (Chartes).

Fouage extraordinaire pour l'expulsion des Juifs.

1243. Universis Christi fidelibus ad quos presentes littere pervenerint, Petrus de Charurent, miles, allocatus domini Hugonis Lebruum, militis in Britannia, salutem in domino. Noverint universi quod Abbas et conventus Sancti Albini, Cist. Ord., Brioc. dioc. fouagium hominum suorum Briocensis diocesis nobis persolverunt; *nec* dictum fouagium a dictis abbate et conventu per consuetudinem habuimus, nec illud de cetero de consuetudine *repetemus*. Sed dictum fouagium habuimus ab ipsis pro judeis a terra Pentheurie removendis. Et tenemur dictis abbati et conventui tradere cartulam domini Hugonis Lebruum super premissis.

Et ut hoc ratum et stabile permaneat... presentes litteras sigillo nostro dictis ablati et conventui dedimus roboratas, in hujus rei testimonium et munimen! Datum die Jovis proxima ante Pentecosthen, anno domini M° CC° quadragesimo tercio, mense Maii.

VII.

Arrêt de la Cour, rendu sur les remontrances et conclusions de M. le Proc. gén. du Roi qui ordonne que le livre qui a pour titre *Chroniques des Rois d'Angleterre*, écrite selon le style des anciens historiens juifs, par Nathan Ben-Saddi, prêtre de la même nation, à Londres 1750 sera lacéré et brûlé par l'exécuteur de la Haute-Justice.

Du 30 janv. 1750.

Ext. des Reg. du Parlement.

Le P. G. du Roi entré à la Cour a dit :

Messieurs. Je viens vous déférer un livre qui a pour titre *Chronique*, etc... L'auteur de cet ouvrage affecte d'imiter le stile des livres sacrés et d'en copier des passages entiers avec des applications à la fois impies et ironiques. Les mystères et les cérémonies de la religion y sont traités d'*erreurs* et de *mensonges* ; on n'y parle qu'avec un mépris inouï de la majesté royale, et les ministres de l'église n'y paraissent qu'avec l'odieuse qualification de séducteurs. Enfin, l'impiété et le blasphème s'y montrent avec tant de scandale et d'impudence que, malgré la juste liberté de mon ministère, je rougirais de répéter les expressions de cet ouvrage scandaleux. — A ces causes, le P. G. du Roi a requis qu'il y soit pourvu sur ses conclusions qu'il a laissées par écrit sur le bureau ; sur ce ouï le rapport de Me Armand Charles Robin d'Estréans, conseiller doyen de la Cour et tout considéré.

La Cour faisant droit..., etc. Ordonne que le livre qui a pour titre..., etc. sera lacéré et brûlé par la Haute-Justice dans la place du palais, comme impie, blasphématoire et injurieux à l'autorité royale, fait défense à tous libraires, etc.

Faite en Parlement à Rennes, le 30 janvier 1750.

Signé : Le Clavier.

Le 31 janvier 1750, à la levée de la Cour en exécution du susdit arrêt, le libellé mentionné a été lacéré et jetté au feu par l'exécuteur de la Haute Justice en la place du palais, en présence de nous Me J.-M. Le Clavier, Ecuier, Sr de la Pajotière, Conseiller du Roi, greffier en chef civil du parlement, assisté de deux huissiers de la Cour.

Signé : Le Clavier.

LES JUIFS DE PARIS DE 1755 A 1759

Notre excellent et regretté ami Léon Kahn s'était voué, dans les dernières années si fécondes de sa vie, à l'étude de l'histoire des Juifs de Paris au XVIIIe siècle. Son travail sur les *Juifs de Paris sous la Révolution* est une œuvre qui restera. Il avait été précédé de monographies sur les *Juifs de Paris sous Louis XV* (Paris, 1892), et les *Juifs de Paris au XVIIIe siècle* (Paris, 1894). Ces dernières études étaient fondées sur les rapports des inspecteurs de police déposés dans les archives de la lieutenance générale de police à la Bastille. Avant sa mort Léon Kahn nous avait demandé d'insérer dans notre *Revue* l'un de ces rapports, celui de Buhot, qui porte sur les Juifs de Paris de 1755 à 1759. Sa veuve ayant bien voulu nous remettre ces pièces, nous nous faisons un pieux devoir de réaliser le vœu de notre ami. Inutile de dire l'intérêt de ces documents, étant donné le rôle hors pair joué par cette poignée de Juifs, lors de la Révolution. Pour le commentaire de ces pièces, le lecteur pourra s'en référer aux deux études mentionnées plus haut.

Voici le plan suivant lequel nous publions ces documents. Au lieu de reproduire intégralement ces notes, qui se répètent en grande partie, nous indiquons à propos de chaque nom les rapports dans lesquels les personnes visées figurent par la suite. A partir du deuxième rapport, par conséquent, ne sont relevés que les noms nouveaux.

ISRAEL LÉVI.

Etat des Juifs à Paris d'après les rapports de Buhot, inspecteur de police, des 13 juin 1755, 2 janvier 1756, 16 juillet 1756, 4 décembre 1756, 30 décembre 1757, 30 juin 1758, 29 décembre 1758 et 6 juillet 1759.

ABRAHAM VIDAL, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure rue du Paon, chez une fruitière. Commerce en soyeries Son passe-port est du 27 septembre 1754 pour un an. Bonne conduite. Il est encore à Paris

le 2 janvier 1756, le 16 juillet 1756, en décembre 1756, le 30 décembre 1757. Le 30 juin 1758 il est au Temple pour banqueroute de 200,000 francs depuis trois mois. Le 29 décembre 1758, il est encore au Temple. Le 6 juillet 1759, il demeure rue des Grands-Augustins, chez M. Duvivier, procureur au Grand Conseil. A arrangé sa faillite, occasionnée par son inconduite, en en payant le quart.

Cerf Israel, de Herlingen, près Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Lecouteux. Donne à manger à ses camarades. Est connu du magistrat. Bonne conduite. Est encore à Paris le 2 janvier 1756; n'a point de passe-port; est en prison pour dettes. Le 16 juillet 1756, il doit écrire aux Syndics de la Communauté de Metz pour avoir un certificat et ensuite obtenir un passe-port. Décembre 1756 : il n'a jamais eu de passe-port quoiqu'il lui ait été notifié de la part du magistrat de s'en pourvoir. Le 30 décembre 1757, il a un passeport du 12 juin 1757 pour six mois; se comporte bien. Figure encore sur les états des 30 juin 1758, 29 décembre 1758, 6 juillet 1759.

Manuel de Léon, avec une fille et un garçon nommé Raphael de Léon, de Salamanque (Espagne), 18 juin 1755 : demeure rue Mazarine, chez un potier de terre; fabrique du chocolat; n'a point de passe-port; est connu du magistrat. Figure encore sur les états des 2 janvier 1756, 16 juillet 1756 (bonne conduite), décembre 1756. 30 décembre 1757 : n'a point de passe-port. « M. Berryer l'a exempté de la loy générale; c'est un honneste homme, pour lequel on a beaucoup de considération. « 30 juin 1758 : M. le comte de Saint-Pl. a décidé qu'ils n'en n'avaient pas besoin. » Il est encore à Paris le 29 décembre 1758 et le 6 juillet 1759; le père est honnête homme et les ministres ont décidé qu'ils n'ont pas besoin de passe-port.

Salomon Benjamin, d'Amsterdam, et Cerf Benjamin, son fils, et sa femme, 13 juin 1755 : il demeure rue Sainte-Anne, chez Henrion, tailleur. A la manufacture de tabac, à la tête de laquelle il est par ordre de MM. les fermiers généraux. Le magistrat a décidé qu'il n'avait pas besoin de passe-port (honneste homme). 2 janvier 1756 : il demeure rue Saint-Nicaise. 30 décembre 1757 : rue Sainte-Anne, chez Henrion, tailleur. M. Berryer a décidé qu'il n'avait pas besoin de passe-port. Le 30 juin 1758, le 29 décembre 1758 et le 6 juillet 1759, il demeure encore rue Saint-Nicaise « honnestes gens ». « C'est un des plus honnestes hommes du monde. »

Rosette, veuve Benjamin, de Manheim, 13 juin 1755 : demeure rue Beaubourg, donne à manger aux Juifs. A son passe-port du 1er avril 1754 pour un an. Bonne conduite. Figure sur les états des 2 janvier 1756 et 16 juillet 1756. Décembre 1756 : a été exilée une fois et vit avec Azure Mayer. Du 30 décembre 1757 : a été cy devant exilée hors du royaume; l'envoyé de Palatin luy a fait avoir son rappel; elle se comporte assez bien. Du 30 juin 1758 : se comporte bien.

David Péreire et Rodrigue Péreire, son frère, Espagnols, 13 juin 1755 : demeurent quay de la Vallée, hôtel d'Auvergne. Sont à Paris pour apprendre à parler aux muets. Connus du ministère et du magistrat. Du 2 janvier 1756 : demeurent quay des Augustins, David Péreire et son frere Jacob (?). 6 juillet 1759 : demeurent rue Saint-André-des-Arts, chez le Comte Serrurier; honnêtes gens qui ont du mérite; n'ont pas de passe-port.

Lazare Dalsace, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue du Petit-Lyon,

chez un orfèvre. Commerce en bijouterie. A son passe-port du 22 janvier 1755 pour six mois. Connu du magistrat. Figure sur l'état du 2 janvier 1756. 16 juillet 1756 : demeure rue des Boucheries. Passe-port du 30 avril pour six mois. Est au Fort l'Evêque pour dettes. Décembre 1756 : demeure rue du Petit-Lyon. Toujours au Fort l'Evêque. 30 décembre 1757, il se comporte assez bien, mais il n'est cependant pas toujours exact à payer les dettes qu'il contracte. 30 juin 1758 : rue des Boucheries-Saint-Germain, chez Chapotin, marchand de vins, ne fait point parler de luy. « Il faut qu'il fasse renouveler son passe-port et le luy dire. » 29 décembre 1758 : il n'y a point de plainte contre luy. 6 juillet 1759 : se comporte bien; passe-port du 5 juillet 1758 pour six mois; « il serait bon néanmoins qu'il se mît en règle ».

ISRAEL BERNARD DE VALABREGUE, d'Avignon, 13 juin 1755 : demeure rue Mazarine, faisant la fonction de Conseiller secrétaire à la Bibliothèque du Roy; est connu du magistrat. Figure sur l'état du 2 janvier 1756. Du 16 juillet 1756 : n'a pas de passe-port. Bonne conduite. Décembre 1756, 30 juin 1758 : demeure rue de Seine, vis-à-vis celle du Colombier. Il passe pour usurier dans les affaires qu'il fait. Figure au 29 décembre 1758. 6 juillet 1759 : est interprète à la Bibliothèque du Roy et a un commerce en soyeries.

JACOB GOLDCHMIT, de Nancy, 13 juin 1755 : demeure rue Beaubourg, chez Huet, huissier. Commerce de joaillerie et la Banque. Passe-port du 17 février 1754 pour six mois. Bonne conduite. Figure aux états des 16 juillet 1756, décembre 1756, 30 decembre 1757. 30 juin 1758 : demeure rue de la Ferronnerie, chez le Patissier.

DAVID LÉON HAMBOURG, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue du Poirier, chez Beaujoin. Commerce de clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant. (Ne paraît pas dans les années suivantes.)

MICHEL FRANC, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 3 mars 1755 pour trois mois. Bonne conduite. Au 2 janvier 1756, demeure rue Maubué; au 16 juillet 1756, rue Jean-Pain-Mollet.

OKEL, de Creuznac, près Mayence, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier, menuizier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 28 septembre 1754 pour six mois. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : passe-port du 22 septembre 1755 pour six mois. Figure au 16 juillet 1756. 30 décembre 1757 : brocanteur ambulant. 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Figure aux états des 29 décembre 1758 et 6 juillet 1759.

GOUDCHAUX (GAUDECHAUX en 56), de Nancy, 13 juin 1755 : au Temple. Exilé à Nancy le 19 mars 1754 et rappelé par un ordre du Roy du 20 novembre de la même année. Ne se corrige pas, est toujours un mauvais sujet. 2 janvier 1756 : demeure au Temple. Commerce en bijouteries. Protégé de Madame la Duchesse d'Orléans. 16 juillet 1756 : « Petit maître connu du magistrat, c'est le protégé de Madame la Duchesse d'Orléans. »

SRAEL MOYSE et MICHEL MOYSE, son fils, de Metz, 12 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez un grenetier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 19 février 1754 pour trois mois. 2 janvier 1756 : bonne réputation. 16 juillet 1756 : rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Décembre 1756 : commerce en bijouterie. Figure au 30 décembre 1757.

VIDAL père, et fils, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeurent rue Saint-André-des-Arts, chez Pourardin. Commerce en soyeries et bijouteries. Passe-port du 18 avril 1754 pour un an. Bonne conduite. 30 juin 1758 : « N'ont pas une excellente conduite ny réputation. » 29 décembre 1758 : chez la dame Michon. Brocanteur. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

ARON ROGET, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure rue Maçon, hôtel d'Anjou. Commerce en soyeries. Passe-port du 14 mai 1754 pour un an. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts. 16 juillet 1756 : rue de l'Hirondelle, au Cheval noir. Bonne réputation.

NATHAN DE MORHANGE, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue de l'Echelle. Commerce en bijouteries. Passe-port du 31 mars 1754 pour six mois. Connu du magistrat. Figure aux états des 2 janvier 1756, 16 juillet 1756, décembre 1756. Décembre 1757 : fait la Banque. Il a fait autrefois beaucoup de bruit dans Paris pour les différentes affaires qu'il a eues. Il est fort tranquille à présent. Il s'est rendu quelquefois utile. 30 juin 1758 : il n'y a pas de plainte contre luy.

NOEL VIDAL, de Bordeaux, 13 juin 1855 : demeure Cul-de-Sac du Paon. Commerce en soyeries. Passe-port du 27 novembre 1754 pour un an. Bonne conduite. 6 juillet 1759 : demeure quai de la Vallée, chez Duvivier, procureur au Grand Conseil. Est frère d'Abraham Vidal et son associé.

ISRAEL ISAAC, de Bischeim en Alsace, 13 juin 1755 : demeure rue Beaubourg, chez Duhanga, chirurgien. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 28 février 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin.

MOYSE OPPENHEIM, de Presbourg en Allemagne, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard. Commerce en clinquailleries. Compris dans le passe-port de Samuel Oppenheim, son frère. Bonne réputation. Figure à l'état du 16 juillet 1756. 29 décembre 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez Duchais, marchand mercier. N'a pas de passe-port de la Cour.

SAMUEL OPPENHEIM, de Presbourg, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 15 mars 1755 pour trois mois. Bonne réputation. 16 février 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Décembre 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Commerce en bijouterie. 29 décembre 1758 : chez Gaspard.

PHILIPPE SAMUEL, d'Haltenat, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin, au Pilier vert. Commerce en pierreries. Passe-port du 26 mars 1755 pour six mois. Bonne conduite. 30 décembre 1757 : « Philippe Samuel et Abraham Salomon, chez Ancelin, font le métier de graveurs ; ce sont de très habiles graveurs en pierres et qui ont une très bonne conduite. » 6 juillet 1759 : « Honnestes gens qui ont beaucoup de talent. »

ISAAC NATHAN, de Franconie, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 14 décembre 1754 pour six mois. Bonne réputation. 16 juillet 1756 : chez Paradis, Polonais.

JACOB DE PAUL père, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure rue Saint-André-des-Arts. Commerce en soyeries. Passe-port du 16 février 1755 pour six mois. Bonne conduite. Figure sur les états des 2 janvier 1756,

16 juillet 1756 (chez le serrurier), décembre 1756, 30 décembre 1757 (chez Lecomte), 30 juin 1758 (avec Jacob de Paul fils et Léa de Paul fille), 29 décembre 1758, 6 juillet 1759.

FALK MICHEL, de Londres, 13 juin 1755 : demeure rue des Ménétriers, chez Girard. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant.

MARDOCHÉ RAVEL fils, d'Avignon, 13 juin 1755 : demeure rue de l'Hirondelle ; compris dans le passe-port de son père. Commerce en soyeries. Bonne conduite. 29 décembre 1758 : petit-maître portant souvent l'épée. 6 juillet 1759 : demeure hôtel de la Salamanque. Petit-maître et libertin.

SALOMON JACOB HADMART, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue des Cordeliers, chez la veuve Cochart. Commerce en soyeries. Passe-port du 4 décembre 1754 pour six mois. Bonne conduite. Figure au 2 janvier 1756, décembre 1756 : commerce en friperie. 30 décembre 1757 : commerce en friperie. 30 juin 1758 : demeure rue de la Parcheminerie, chez le marchand de tabac. Commerce en soyerie et mercerie. 30 juin 1758 : demeure chez la D^lle Lyot, commerce en mercerie. Bonne conduite. 6 juillet 1759 : n'a pas une excellente réputation. Son frère a fait banqueroute ; on croit qu'il ne tardera pas à faire de même.

JACOB CERF, de Pologne, 13 juin 1755 : demeure rue Simon-Lefranc, chez Jean-Pierre. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant.

ASSUR MAYER, de Cologne, 13 juin 1755 : demeure rue Beaubourg, chez la veuve Benjamin. Employé pour des affaires connues du Ministre de France. Passe-port du 11 septembre 1754 pour un an. Se comporte assez bien pour le présent. A été arrêté par les frères Legrand et Dumont. Figure à l'état du 2 janvier 1756. 16 juillet 1756 : est avec ses deux filles Esther et Sara ; son passe-port est expiré. Se comporte bien. Décembre 1756 : chez la veuve Benjamin. Passe-port du 10 septembre 1756 pour quatre mois. Vit en débauche avec la veuve de Salomon Benjamin, est un intriguant qui cherche dans les pays étrangers les dettes du Roy pour en solliciter icy le payement. Monsieur Rouillé luy a accordé un passe-port pour quatre mois qui expirera le 10 de janvier ; il luy a été nottifié que ce seroit le dernier qu'il auroit et a fait sa soumission par écrit au magistrat de quitter Paris à l'expiration du susdit passe-port. Mais j'ay appris qu'il se proposoit de se réfugier au Temple. 6 juillet 1759 : demeure rue Saint-Honoré, au caffé de Bourgogne. Assez mauvais sujet. Connu du ministre et du magistrat.

ORY CAHIN et RAPHAEL ORY, de Metz, 13 juin 1755 : demeurent rue Saint-Martin, aux 3 perdreaux. Commerce en soyeries. Passe-port du 21 mars 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : Commerce en draperies.

ISAAC LÉVY, sa femme et ses enfants, Hollandais, 13 juin 1755 : demeurent rue des Ménétriers, chez un menuisier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 6 mars 1755 pour six mois. A fait banqueroute en Angleterre et en Hollande. La conduite qu'il a tenue dans ces pays demande qu'on observe de près celle qu'il tient icy ; jusqu'à présent il n'a rien fait de répréhensible. 2 janvier 1756 : « le renvoyer de Paris. » Passe-port expiré. Mauvaise réputation, ayant fait banqueroute en Hollande et en Angleterre. S'est sauvé des prisons

d'Amsterdam. 16 juillet 1756 : demeure rue Transnonain, chez Roland, même observation qu'au précédent.

MARDOCHÉ MAYER, de Manheim, 13 juin 1755 : demeure rue Beaubourg, chez la veuve Benjamin. Commerce en bijouterie. Passe-port du 28 septembre 1755 pour six mois.

MARDOCHÉ JACOB, de Nolback, près Sarlouis, 13 juin 1755 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Harbet. Commerce de clinquailleries. Passe-port du 15 septembre 1754 pour six mois. Bonne réputation. 30 décembre 1757 : demeure rue Beaucourg, chez Conflans, 30 juin 1758 : brocanteur.

SALOMON PETIT, de Bordeaux, 15 juin 1755 : demeure rue de la Vieille-Boucherie, chez Aufroy, limonadier. Commerce en soyeries. Passe-port du 21 janvier 1755, pour un an. Bonne conduite. De même aux états des 2 janvier 1756 et 16 juillet 1756. 30 Décembre 1757 : Il a été renvoyé de Paris par MM. Berryer pour escroqueries ; il a eu la permission d'y revenir. Depuis son retour, il n'est point revenu de plaintes contre luy. 29 décembre 1758, bon sujet. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

NOEL DE VALABRÈGUE, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure sur le quai de la Vallée, à la Tortue. N'a point de passe-port, mais il doit se pourvoir au plutôt. Bonne réputation.

MOYSE PERPIGNAN, d'Avignon, 13 juin 1755 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez Courtibout. Commerce en soyeries. Passe-port du 15 septembre 1755 pour six mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : même rue, chez Aufroy, limonadier. 30 décembre 1757 : quai de la Vallée, à la Pomme-d'Or.

MOYSE SEKEL, de Vienne, en Autriche, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 8 février 1755 pour six mois Bonne conduite.

ISAAC WIMPHEN, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Simon-le-Franc, chez Champion. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 8 février 1755 pour trois mois. Bonne réputation. Figure à l'état du 2 janvier 1756. 30 décembre 1757 : brocanteur suspect dont la conduite est bonne à observer. 30 juin 1758 : demeure rue Simon-Lefranc, au Signe-de-la-Croix ; frère de Bernard Wimphen, qui est au Petit-Châtelet ; il est aussi mauvais sujet que luy ; l'obliger à renouveler son passe-port. 29 décembre 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Marchand. Commerce en bijouterie, intriguant. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

JACOB MOYSE, de Francfort, 13 juin 1755 : demeure rue Simon-le-Franc, au Signe-de-la-Croix. Commerce en clinquailleries, n'a point de passe-port, ambulant.

ISAAC HADMART, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue des Cordeliers, chez une sage-femme. Commerce en soyeries. Passe-port du 15 mars 1754 pour trois mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : logé rue des Cordeliers, chez la veuve Cochart. Commerce en bijouterie. Bonne réputation. Figure à l'état de décembre 1756.

ISAAC BRISAC, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, au Signe-de-la-Croix. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 19 février 1755, pour trois mois. Ambulant. 2 janvier 1756 : bonne réputation. 30 décembre 1757 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Figure à l'état du 30 juin 1758. 29 décembre 1758 : demeure rue Neuve-Saint-

Méry, chez Henry, bouchonnier, brocanteur. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

JOSEPH et SAMUEL ABRAHAM (deux frères), de Hambourg, 13 juin 1755: demeurent rue Saint-Julien-des-Menétriers, au Soulier d'Hollande. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 5 février 1755 pour trois mois. 2 janvier 1756: demeurent rue Beaubourg, graveurs. Bonne réputation. Figurent à l'état du 16 juillet 1756.

ABRAHAM KISNE, de Francfort, 13 juin 1755: demeure rue Maubué, chez Crosnier. A été arrêté de l'ordre du roy et mis au Fort-l'Evêque, le 10 avril 1755, pour n'avoir pas eu de passe-port, mais en a obtenu un depuis. Figure à l'état du 2 janvier 1756. Décembre 1756: demeure rue Maubué, chez une fruitière. Se comporte bien.

JACOB BENJAMIN, d'Amsterdam, 13 juin 1755: demeure rue Maubué, chez Crosnier. N'a point de passe-port. Ambulant.

ISRAEL DALPUGET (l'aîné), de Bordeaux, 13 juin 1755: demeure rue Hautefeuille, hôtel de Poitiers. Commerce en soyeries. Passe-port du 21 janvier 1755, pour un an. Bonne conduite. Figure aux états des 2 janvier 1756 et 16 juillet 1756. 29 decembre 1758: demeure rue de la Boucherie, chez un laitier; il a un passe-port pour un an, qui est expiré, et qu'il a envoyé au Ministère pour être renouvelé. 6 juillet 1759: demeure hôtel de Beaujeu. Il est le seul de la famille des Dalpuget.

JOSEPH GOUDECHAUX DE BONNE, de Nancy, 13 juin 1755: demeure rue Maubué, chez Clément; travaille du métier de bijoutier; il a un passe-port de la ville de Nancy. Bonne conduite.

MARY JACOB, de Broutville, en Alsace, 13 juin 1755: demeure rue Neuve-Saint-Médric, chez un cordonnier. Commerce de clinquailleries. Passe-port du 10 mai 1755, pour six mois. Bonne conduite. 30 décembre 1757: demeure rue Beaubourg, chez Conflans.

ABRAHAM PHILIPPE, de Fleguin, en Palatinat, 13 juin 1755: demeure rue de Touraine, hôtel d'Auvergne. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant.

JOSEPH HADMART, de Metz, 13 juin 1755: demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en fripperies. Passe-port du 19 janvier 1755 pour six mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756: demeure rue des Cordeliers, chez la veuve Cochart. Commerce de bijouteries. 6 juillet 1759: demeure rue Geoffroy-Langevin, au Pilier-Vert. Son passe-port est envoyé au ministère pour être renouvelé.

LÉON JACOB, de Fürth, en Allemagne, 13 juin 1755: demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce de clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant. 2 janvier 1756: brocanteur qui court les cafés. « Le renvoyer de Paris ». 30 décembre 1757: brocanteur ambulant.

GOMPEL WIMPHEN, de Metz, 13 juin 1755: demeure rue Beaubourg, chez Constant. Commerce de clinquailleries. N'a point de passe-port. Brocanteur.

JACOB LÉVY (L'Evi), de Bischeim, en Alsace, 13 juin 1755: demeure rue Saint-Jullien-des-Ménétriers, hôtel Saint-Pierre. Est à Paris pour faire la banque. Passe-port du 13 janvier 1755 pour trois mois. Bonne conduite. Figure aux états des 30 décembre 1757, 30 juin 1758, 29 décembre 1758. 6 juillet 1759: son passe-port est expiré.

ISAAC ISRAEL, de Frémingue, en Lorraine, 13 juin 1755: demeure rue Maubué, chez Dartois. Commerce en clinquailleries. Passe-port du

5 février 1755 pour six mois. Bonne conduite. Décembre 1756 : demeure rue Maubuée au Signe-de-la-Croix. Brocanteur. 30 décembre 1757: demeure rue Beaubourg.

MAYER JACOB, de Fremingue, en Lorraine, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Dartois. Commerce de clinquailleries. Passe-port du 5 février 1755 pour six mois. Bonne réputation. 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Décembre 1756 : rue Geoffroy-Langevin chez Gaspard. Ne fait pas parler de luy. Figure à l'état du 30 décembre 1757.

SALOMON GÉDÉON, de Furth, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Brocanteur. 6 juillet 1759 : il a envoyé son passe-port au ministère pour être renouvelé.

ISAAC JOSEPH, de Londres, 13 juin 1755 : demeure rue Jean-Pain-Mollet, chez Gavel. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Brocanteur ambulant. 2 janvier 1756 : il a sa femme avec luy, et il a fait deux fois banqueroute à Londres ; « le renvoyer de Paris ».

JACOB FEILMAN, de Daiefer, en Friezlande, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Paradis. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant. 2 janvier 1756 : mauvaise réputation dans les cafés ; « le renvoyer de Paris ».

OLRY LAMBERT, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en friperies. Passe-port du 15 avril 1755 pour six mois. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : commerce en bijouterie. « Son fils a fait banqueroute à Paris le mois passé, le renvoyer de Paris ». 16 juillet 1756 : bonne conduite. Décembre 1756 : ce n'est pas un trop bon sujet. 30 décembre 1757 « se comporte assez bien à présent ».

MAYER FRANC, de Metz, 13 juin 1755, demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 28 novembre 1754 pour trois mois. Bonne réputation. Figure à l'état du 2 janvier 1756.

ARON SAMUEL CAHIN, d'Haltenat, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en bijouterie. Passe-port du 21 mai 1755 pour six mois. Bonne réputation Figure à l'état du 2 janvier 1756.

ARON DE CASTRES BERNARD, de Bayonne, 13 juin 1755 : demeure rue de l'Hirondelle, hôtel de Reims. Commerce en soyeries. Passe-port du 28 octobre 1754 pour un an. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : commerce de chocolat. Figure aux états des 16 juillet 1756, décembre 1756, 30 décembre 1757. 29 décembre 1758 : point de plaintes contre luy. 6 juillet 1759 : demeure rue du plâtre-Saint-Jacques, hôtel Saint-Louis. Point de plaintes contre luy.

MAYER VASHERMAN, de Ratisbonne, 13 juin 1755 : demeure rue du Bouloi, chez Maillet. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 28 décembre 1754 pour 6 mois. Bonne réputation.

LÉON RAVEL, d'Avignon, 13 juin 1755 : demeure rue de l'Hirondelle, hôtel de Rouen. Commerce en soyeries. Passe-port du 5 février 1755 pour six mois. Figure à l'état du 2 janvier 1756.

SAMUEL LÉVY, de Meilbach, 13 juin 1755 : demeure rue Jean-Pain-Mollet, chez Gavet, limonadier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 3 mars 1755 pour six mois. Bonne réputation. 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier.

SAMUEL NOÉ, de Londres, 13 juin 1755 : demeure rue Galande, à la Magde-

leine. N'a point de passe-port, graveur. « Il est fils de Noé Samuel qui a fait banqueroute, et il ne promet pas estre meilleur sujet que son père ».

MOYSE OFPENHEIM, de Francfort, 13 juin 1755: demeure rue Geoffroy Langevin, chez Gaspard. Commerce en bijouteries. Compris dans le passe-port de son père. Bonne réputation. 2 janvier 1756: demeure rue Maubué.

LAZARE HART, d'Hansbach, 13 juin 1755: demeure sur le Pont-Notre-Dame, chez M. Berryer Commerce en clinquailleries. Passe-port du six mars 1755 pour six mois. Bonne réputation, 2 janvier 1756: demeure rue Saint-Martin. Décembre 1756: rue du Poirier, chez Beaujour, brocanteur.

ISAAC CAMPOS, de Bayonne, 13 juin 1755: demeure quai de la vallée, hôtel d'Auvergne. Commerce de chocolat. Passe-port du 28 septembre 1755 pour un an. Bonne conduite. Figure aux états des 2 janvier 1756, 16 juillet 1756, décembre 1756, 30 décembre 1757. 30 juin 1758 : demeure quai des Augustins, hôtel d'Auvergne. Figure à l'état du 29 décembre 1758. 6 juillet 1759 : « Il n'y a point de plaintes contre luy ».

MAYER HADMART, de Metz, rue des Cordeliers, chez la veuve Cochart. Commerce en draperies. Passe-port du 28 mai 1755 pour trois mois. Bonne conduite. Figure aux états des 16 juillet 1756, décembre 1756 et 30 décembre 1757.

JACOB DE PAUL fils, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez Lecomte. Commerce en soyeries. Passe-port du 1er octobre 1754 pour un an. Bonne conduite Figure aux états des 2 janvier 1756, décembre 1756, 30 décembre 1757, 30 juin 1758 (avec Jacob de Paul père, et Léa de Paul fille), 6 juillet 1759.

SALOMON HAYEM, d'Angleterre, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, à la Croix-Blanche, Commerce en clinquaillerie. Passe-port du 28 novembre 1754 pour six mois. Bonne réputation. Figure à l'état du 2 janvier 1756. Décembre 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier, 30 décembre 1757, rue Simon-Lefranc, chez Laniel, tailleur. Figure à l'état du 30 juin. 29 décembre 1758 : « Il n'y a pas de plaintes contre luy ». Figure à l'état du 6 juillet 1759.

MARDOCHÉ BERNHEIM, de Bezonville, en Lorraine, 13 juin 1755 : demeure rue des Ménétriers, chez Girard. Commerce de clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant suspect. 16 juillet 1756 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Décembre 1756 : rue Saint-Martin, au café Gênois. 30 décembre 1757: se comporte bien. 30 juin 1758 : rue Aubry-Bouché, chez Valan, orfèvre. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

LYON NATHAN CAHIN, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin chez Ancelin. Commerce en bijouteries. Passe-port du 9 avril 1755 pour trois mois. Bonne conduite 2 janvier 1756 : commerce en friperies. 16 juillet 1756 : commerce en bijouteries. Figure aux états de décembre 1756, du 30 décembre 1757 et du 30 juin 1758.

ABRAHAM HAMBOURG, de Metz, 13 juin 1755: demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en soyeries. Passe-port du 11 avril 1755 pour trois mois. Figure à l'état du 16 juillet 1756. 30 décembre 1757: brocanteur ambulant.

NATHAN GRODVOL, de Metz, 13 juin 1755: demeure rue Geoffroy-Langevin,

chez Ancelin. Commerce en clinquaillerie. Passe-port du 14 mars 1755 pour trois mois. Bonne conduite. Figure aux états du 30 décembre 1757 et du 29 décembre 1758. 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Talon. 6 juillet 1759 : rue Saint-Martin, chez Brinette, tailleur (au Gagne-Petit). Se comporte bien.

JONATHAS CARCASSONNE, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure rue Maçon, hôtel d'Anjou. Commerce en soyeries. Passe-port du 12 mars 1755 pour un an. Bonne conduite. 2 janvier 1756 : demeure rue de l'Hirondelle.

LAZARE FRANC, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en bijouteries. Passe-port du 5 mars 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : demeure rue et hôtel Montmorency.

MAYER VICTOR, de Hambourg, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en clinquaillerie. Passe-port du 30 janvier 1755 pour six mois. Bonne conduite. Figure aux états des 2 janvier 1756, décembre 1756, 30 décembre 1757, 30 juin 1758 : rue Beaubourg, chez Ancelin, brocanteur. « Il n'y a pas de plaintes contre luy ; luy dire de se mettre en règle pour son passe-port ».

CERF WOLF, de Furth, 13 juin 1755 : demeure rue Bourg-l'Abbé, chez un cordonnier. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Brocanteur.

HERTZ WORLLACH, de Londres, 13 juin 1755 : demeure quay de la Ferraille « au caffé du midy » ; est à Paris pour apprendre la langue française ; n'a point de passe-port. Bonne réputation.

LÉVY COSMAN, d'Amsterdam, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 5 may 1755 pour six mois. Bonne réputation.

SALOMON DAGUILAR, de Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure sur le quai de la Vallée, hôtel d'Auvergne. Est à Paris pour se faire faire l'opération de la fistule. Passe-port du 13 avril 1755 pour un an. Bonne conduite. Figure à l'état du 2 janvier 1756.

LÉON BACHRAT, de Vienne en Autriche, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Brocanteur ambulant.

DANIEL BRISAC, de Metz, 13 juin 1755 ; demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard ; est à Paris pour y suivre un procès. Passe-port du 25 avril 1755 pour trois mois. Bonne réputation.

ISRAEL ABRAHAM, d'Angleterre, avec RACHEL, sa fille, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Ambulant. 2 janvier 1756 : bonne conduite. 29 décembre 1758 : demeure rue Maubué, à la Croix blanche.

JOSEPH CAHIN, de Metz, 23 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en bijouteries. N'a pas de passe-port, mais il se pourvoit au plus tôt pour en obtenir un. Bonne réputation. 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, au Signe de la Croix. Décembre 1756 : brocanteur. 29 décembre 1758 : demeure rue Maubué, chez Le Content. Son passe-port est en cours pour le renouveler. 6 juillet 1759 : demeure rue Maubué, au Signe de la Croix.

ISRAEL SALOMON, de Londres, 13 juin 1755 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Malet. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur.

SALOMON MAYER, de Hollande, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur.

ALEXANDRE LÉON, de Hambourg, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 12 avril 1755 pour six mois. Bonne réputation. 2 janvier 1756 : brocanteur.

JACOB MICHEL, de Rausbourg, 13 juin 1755 : demeure rue Maubué, chez Paradis. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur.

HEYMAN MOYSE, de Bonn, près de Cologne, 13 juin 1755 : demeure rue Simon-Lefranc, au Signe de la Croix Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port, mais il doit s'en pourvoir. Bonne réputation.

BERNARD WIMPHEN, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue du Poirier, chez Bougon. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port. Ambulant. 2 janvier 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin. N'a pas de passe-port. Brocanteur. Le renvoyer de Paris. 30 juin 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en bijouteries. Mauvais sujet ; il est au Petit Châtelet pour dettes.

ABRAHAM ELIE WORMS, de Metz, 13 juin 1755 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port d'aucuns pays. Ambulant suspect. Décembre 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Brocanteur. 30 décembre 1755 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en quincailleries. Passe-port du 26 août 1757 pour trois mois. « Très mauvais sujet et cependant il n'est pas revenu de plaintes contre luy. » 30 juin 1758 : Il n'y a pas de plaintes contre luy ; bonne conduite. 29 décembre 1758 : demeure rue Quimcampoix, à l'Etoile couronnée. 6 juillet 1759 : demeure rue Saint-Honoré, chez Cosset, marchand de vins.

DANIEL MANZ, de Londres, 13 juin 1755 : rue Saint-Denis, chez M. Devaux. Est à Paris pour apprendre la langue françoise ; n'a point encore de passe-port, mais il doit se pourvoir au plus tôt. Bonne réputation. 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Julien-des-Ménétriers.

ARON MENDES QUIROS, Espagnol, résidant à Bordeaux, 13 juin 1755 : demeure rue Traversière, hôtel de Malte. Commerce en soyeries. N'a pas encore de passe-port. Bonne réputation 2 janvier 1756 : demeure rue de l'Hirondelle. 16 juillet 1756 : rue Traversière, hôtel de Malte. 30 juin 1758 : rue Bétizy, chez Lavergne, perruquier. 29 décembre 1758 : rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet, se comporte bien. 6 juillet 1759 : demeure rue Neuve-Guillemin, chez le charon.

MICHEL GOUDCHAUX, de Nancy, 13 juin 1755 : demeure rue et hôtel Momorency, syndic de la communauté des Juifs de la Lorraine. N'a pas encore de passe-port. Connu pour honneste homme ; il est frère de celui qui est réfugié au Temple.

LEEHMANN NEDRE, de Rosheim (Alsace), 13 juin 1755 : demeure rue et hôtel Momorency, est à Paris pour des affaires de justice. N'a pas encore de passe-port. Honneste homme.

ARON MAYER, de Modzchy, en Alsace, 13 juin 1755 : demeure rue et hôtel Momorency. Commerce en quallité de munitionnaire à l'armée de Bavière. N'a pas encore de passe-port. Honneste homme.

ARON MOYSE, de Londres, 13 juin 1755 : demeure rue du Poirier, chez une fruitière. Commerce en clinquailleries. N'a pas de certificat d'aucuns

pays. Ambulant. 6 juillet 1759 (Harlem) : demeure à Chaillot, chez Drioux, à l'Ecu de France. Brocanteur ambulant.

MAYER LÉVY, de Cologne, 13 juin 1755 : demeure rue du Poirier, chez une fruitière. Commerce en clinquailleries. N'a pas encore de passe-port. Honneste homme et connu comme tel.

LAZARE BRISAC, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en chevaux. N'a point de passe-port. Maquignon.

JOSEPH COMPERT, de Francfort, 2 janvier 1756 : demeure rue Simon-Lefranc. Commerce en bijouteries. Passe-port du 11 juin 1755 pour six mois. Bonne réputation.

ABRAHAM MENDÈS, Portugais, 2 janvier 1756 : demeure quai de la Vallée, hôtel d'Auvergne. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 16 decembre 1755 pour un an. Bonne conduite. Figure à l'état du 16 juillet 1756. 6 juillet 1759 : demeure quay des Augustins, hôtel d'Auvergne.

ANSELME WOLF et SAMUEL OPENHEIM, son frère, de Presbourg, en Allemagne, 2 janvier 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Commerce de bijouteries. « Ont perdu leur passe-port; ils sont connus pour honnestes gens. »

ABRAHAM ISAAC LEFMAN, de Hanovre, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Brocanteur.

JOSEPH ASTRUC, de Bordeaux, 2 janvier 1756 : demeure rue Dauphine. Commerce en soyeries. N'a point de passe-port : le magistrat n'ayant pas voulu luy en accorder; le mettre en prison. 30 juin 1758 : demeure rue Hautefeuille, hôtel de Beaujeu. N'a pas de passe-port. Il n'y a pas de plaintes contre luy. « Pourquoy a-t-il resté depuis ce temps sans passe-port? » 6 juillet 1759 : demeure quay des Augustins, hôtel d'Auvergne. Passe-port du 27 avril 1759 pour un an.

MARX JACOB, de Brouteville, en Alsace, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. A un passe-port expiré en date du 28 novembre 1754 pour six mois ; il faut qu'il le fasse renouveler. Bonne réputation. 16 juillet 1756 : demeure rue du Harley.

JACOB LÉVY, de Londres, 2 janvier 1756 : demeure rue Quinquempoix. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 3 janvier 1754, expiré pour six mois. Brocanteur. « A renvoyer de Paris. »

JOSEPH WORMS, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 octobre 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. 30 juin 1758 : rue Saint-Martin, hôtel de Saxe, à la suite de plusieurs affaires qu'il a en cette ville. Mauvais sujet. « Luy dire de se retirer de Paris. » 29 décembre 1758 : à la suite de plusieurs affaires pour des sommes qui luy sont dues. Se comporte bien.

JOSEPH ELIAS, de Hambourg, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. A Bicestre, de l'ordre du Roy. Décembre 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard, A une assez bonne conduite pour le présent

ALÉXANDRE JACOB, de Guniglauche, en Allemagne, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. « Il n'y a rien de positif contre luy. » 30 décembre 1757 :

demeure rue Maubué, chez Crosnier. Se comporte bien. Figure à l'état du 30 juin 1758. 29 décembre 1758 : demeure rue Maubué, au Signe de la Croix. Commerce en friperies. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

SALOMON ASTRUC, de Bordeaux, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts. Commerce en soyeries. Passe-port du 7 septembre 1755 pour un an. Bonne conduite. Figure à l'état du 16 juillet 1756. Décembre 1756 : demeure chez Pierre, relieur. 30 décembre 1757, rue du Battoir, chez Mme Morel, frère de Daniel Astruc. « Il m'est recommandé par M. Berryer comme son frère. » Figure à l'état du 30 juin 1758. 29 décembre 1758 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez la dame Michou, « petit-maître portant souvent l'épée ». 6 juillet 1759 : « Il est à Bordeaux et a été mis sur cet état par erreur; il est un peu plus mauvais sujet encore que Moyse, son frère, dont est parlé cy-dessus. »

ABRAHAM DAVID, de Berlin, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 août 1755 pour six mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, à la Croix blanche. Décembre 1756 : rue Beaubourg, chez le sieur Hoga. Brocanteur. 30 décembre 1757 : demeure rue Geoffroy-Langevin, aux Piliers verts. 30 juin 1758 : « Idem pour se mettre en règle. »

SAMUEL LÉVY, de Meilbach, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 5 novembre 1755 pour six mois. Brocanteur. Décembre 1756 : demeure chez Crosnier. Se comporte bien.

DAVID DANIEL, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 octobre 1755 pour trois mois. Bonne conduite.

MOYSE BLIEU et SALOMON BLIEU, son fils, d'Obernay en Alsace, 2 janvier 1756 : demeure rue et hôtel Momorency. Commerce en et ont fourny les troupes de l'armée de Bavière. Passe-port du 24 octobre 1755 pour trois mois. Bonne réputation. Connus du ministre. Décembre 1756 : « pour ses affaires avec les affaires » (?)

MATHÉES SAMSON, d'Ansbacq, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 14 octobre 1755 pour six mois. Bonne conduite.

MARC FRANCFORT, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 octobre 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Figure à l'état de décembre 1756. 30 décembre 1757 : brocanteur ambulant. Figure aux états des 30 juin 1758, 29 décembre 1758, 6 juillet 1759.

JACOB DE CREIANCHE, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 octobre 1755 pour trois mois. Bonne réputation. Décembre 1756 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. 30 décembre 1757, rue des Cordeliers, chez la veuve Cochart.

LÉON ZACHARIE, Polonais, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Mauvaise réputation ; « le renvoyer de Paris ». 6 juillet 1759 : demeure rue des P. Ch. S.M., chez la dame Perrin.

MOYSE PRAGUE, de Prague, 2 janvier 1756 : demeure rue Beaubourg. Com-

merce en clinquailleries. N'a point de passe-port. Mauvaise réputation; « le renvoyer de Paris ».

JACOB DALPUGET, le jeune, de Bordeaux, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts. Commerce en soyeries. Passe-port du 27 juillet 1755 pour un an. Protégé de M. le comte de Saint-Florentin. 16 juillet 1756 : a fait deux grosses banqueroutes. Décembre 1756 : demeure chez Pousardin. 30 décembre 1757 : « et son frère; ils ont fait deux banqueroutes qui ont monté à 1500 mille livres, leurs fils et neveu ont tous été mis en prison et renvoyés de Paris. M. Berryer leur a permis d'y revenir depuis trois mois ». Figurent à l'état du 30 juin 1758. 29 décembre 1758 : « n'est point revenu de plaintes contre luy ». 6 juillet 1759 : « Associé de son père et dans le même cas que luy. »

ISRAEL SIMON, de Pologne, 2 janvier 1756 : demeure rue du Poirier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 août 1755 pour six mois. Bonne conduite.

ISAAC ABRAHAM PAULNAU, de Bohême, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 26 septembre 1755 pour six mois. Bonne conduite. Commerce en bijouteries. Se comporte bien. 30 décembre 1757 : rue Maubué, chez Crosnier. 30 juin 1758 : rue Beaubourg, chez Conflans.

ISRAEL JACOB et WULFHAIRCHEL, d'Hambourg, 2 janvier 1756 : demeurent rue Saint-Martin. Graveurs. Passe-port du 11 novembre 1755 pour six mois. Bonne réputation.

ABRAHAM MOYSE, de Suaibacq, en Allemagne, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port. « Brocanteur qui court les caffés, le renvoyer de Paris ». 16 juillet 1756 : demeure chez Legouteux. Bonne conduite. Figure à l'état de décembre 1756. 30 décembre 1757 : brocanteur ambulant.

ELIE KARLEBACK, de Guniglauche, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué, faisant métier de boucher pour les Juifs. N'a point de passe-port. Il n'y a rien contre luy.

JOSUÉ PETIT, de Bordeaux, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts. Commerce en soyeries. Passe-port du 26 novembre 1755 pour un an. Protégé de M. le comte de Saint-Florentin. 16 juillet 1756 : demeure chez Pousardin, a fait deux grosses banqueroutes. 30 juin 1758 : demeure rue Hautefeuille, hôtel de Poitiers, bonne conduite. 29 décembre 1758 : se comporte bien. Figure à l'état du 6 juillet 1759.

SAMUEL EPHRAIM, de Boulay, en Lorraine, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 28 novembre 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard Commerce en clinquailleries. Passe-port du 25 février 1756 pour trois mois. 6 juillet 1759 : demeure rue Maubué, chez Legouteux.

BORICH ALPHEN, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 31 octobre 1755 pour trois mois. Bonne réputation.

SAMUEL BLIN, de Worms, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port; attend son passe-port de la Cour.

ISAAC DRAYFOUS, de Sirentz, en Alsace, 2 janvier 1756 : demeure rue et hôtel Momorency; à Paris pour un procès n'a point de passe-port; attend son passe-port de la Cour.

JACOB SPINOSA junior, Portugais, 2 janvier 1756 : demeure rue Grenetz. Commerce en bijouteries; n'a pas de passe-port; attend son passe-port de la Cour.

MARIUS LECHMAN, de Dresde, 2 janvier 1756 : demeure rue Beaubourg. Commerce en bijouteries; n'a pas de passe-port; attend son passe-port de la Cour. 19 juillet 1756 : demeure chez Mlle Endormie.

JACOB LÉVY, de Strasbourg, 2 janvier 1756 : demeure rue Beaubourg. Commerce en bijouteries et fait la banque. Passe-port du 22 octobre 1755 pour trois mois. Bonne conduite. 16 juillet 1756 : demeure chez Mme Benjamin. Décembre 1756 : rue Platrière, chez Mauduit.

SALOMON CAHIN de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Saint-Martin. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port; attend son passe-port de la Cour. Figure sur l'état de décembre 1756. 30 décembre 1757 : demeure rue et échelle du Temple. Commerce en friperies. 30 juin 1758 : demeure chez Masson, marchand de bieire. 29 décembre 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Naugeot. 6 juillet 1759 : rue Saint-Martin. « Il n'y a point de plaintes contre luy. »

GARÇON et OLRY CAHIN, de Metz, 2 janvier 1756 : demeurent rue et hôtel de Momorency. Commerce en bijouteries. N'ont pas encore de passe-port, attendent leur passe-port de la Cour. 30 décembre 1757 : se comportent bien. 30 juin 1758 : il n'y a point de plaintes contre eux. Passe-port du 20 décembre 1757 pour trois mois expiré; les obliger à renouveler leur passe-port. 29 décembre 1758. Passe-port du 20 novembre 1758 pour trois mois, Brocanteurs.

DAVID ABRAHAM LÉON, de Bayonne, 2 janvier 1756 : demeure rue Beaubourg. Commerce de jouailleries. N'a pas encore de passe-port; attend son passe-port de la Cour.

JOSEPH BOUVER, de Bamberg, 2 janvier 1756 : demeure rue Beaubourg. Commerce en jouailleries. N'a pas encore de passe-port; attend son passe-port de la Cour, 16 juillet 1765 : demeure chez Mme Benjamin.

ANNA HERESKSHMIT, de Berlin, 2 janvier 1756 : demeure rue Jean-Robert. N'a point de commerce. N'a point de passe-port. « Les Juifs se plaignent de son dérangement et assurent qu'elle racroche tous les soirs rue Saint-Martin et pour être plus authorisée par la suite à continuer ce commerce, elle veut se faire chrétienne. Faudroit l'arrester racrochant et l'amener chez un Commissaire pour constater la débauche. »

JACOB MOYSE, d'Augsbourg, 2 janvier 1756 : demeure rue Maubué. Commerce en bijouteries. N'a pas encore de passe-port; attend son passe-port de la Cour.

ÉLIE WORMS, de Sarlouis, 2 janvier 1756 : demeure rue Jean de l'épine. Commerce en bijouteries. N'a pas de passe-port. A Bicestre de l'ordre du roy. 16 juillet 1756 : demeure rue Neuve-Saint-Méri. Mauvais sujet. Est sorti depuis peu de Bicestre où il a été trois fois. « S'il reste encore quelque tems icy, le faire remettre à Bicestre. » Décembre 1756 : mauvais sujet, a été mis trois fois à Bicestre; présentement réfugié au Temple.

JOSUÉ NAQUET, d'Avignon, 2 janvier 1756 : demeure rue Hautefeuille. Commerce en soyeries. Passe-port du 8 mars 1755 pour un an. Bonne conduite. 16 juillet 1756, commerce de friperies.

ARON DAVID et sa femme, de Metz, 2 janvier 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port « a été retenu à Paris par rapport à sa femme qui est preste dacoucher ».

LAMBERT COMPERTZ, de Metz, 16 juillet 1756 : demeure rue et hôtel Momorency. Commerce de friperies. Passe-port du 23 mars 1756 pour trois mois. Bonne conduite.

ABRAHAM SALOMON et PHILIPPE SAMUEL, d'Altonat, 16 juillet 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, au Pilier-Vert. Ils sont graveurs. Passe-port du 26 mars 1756 pour six mois. Bonne réputation. Figure dans l'état de décembre 1756. 30 décembre 1757 : « Ce sont de très habiles graveurs et qui ont une très bonne conduite ». 30 juin 1758 : « bons sujets ». 29 décembre 1758 : « honnestes gens ». 6 juillet 1759 : « honnestes gens qui ont beaucoup de talent ».

MOYSE ISAAC SPIR LÉVY, de Metz, 16 juillet 1756 : demeure rue Beaubourg chez Mme Benjamin ; fait la banque et le commerce de jouailleries. Passe-port du 25 juin 1756 pour trois mois. Bonne réputation. Décembre 1756 : « honneste homme ». 30 décembre 1757 : demeure rue Simon-Lefranc chez Champion. 30 juin 1758 : rue Saint-Martin, à la Fleur de Lys d'Or.

LYON DE PAUL, de Bordeaux, 16 juillet 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez le serrurier. Commerce en soyeries. Passe-port du 4 septembre 1755 pour un an. Bonne conduite. Figure à l'état du 30 juin 1758. 29 décembre 1758 : « Il n'est point revenu de plaintes contre luy. 6 juillet 1759 : Bonne conduite.

JACOB ABRAHAM, de Haufsten, près Mayence, 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, à la Croix-Blanche. Commerce de clinquailleries. N'a pas de passe-port. Ambulant qui n'a jamais eu de passe-port, « bon pour la prison ».

BENJAMIN ISAAC, Allemand, 16 juillet 1756 : demeure rue Beaurepaire, chez Pontonier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 15 mai 1756 pour six mois. Bonne conduite. Décembre 1756 : demeure rue Simon-Lefranc ; 30 décembre 1757, chez Laniel, tailleur. Se comporte bien. 30 juin 1758 : brocanteur. Figure sur l'état du 29 décembre 1758.

JACOB PROFAT, d'Avignon, 16 juillet 1756 : demeure quai de la Ferraille, à la Pomme-d'Orr Commerce en soyeries. Passe-port du 8 janvier 1756 pour six mois. Bonne conduite. Figure sur l'état de décembre 1756.

LYON EMANUEL GLAUGAU, de Furth, 16 juillet 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en bijouteries. Passe-port du 23 juin 1756 pour six mois. Bonne réputation.

GAUDECHAUX MAY, de Metz, 16 juillet 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce de friperies. Passe-port du 31 février (!) 1756 pour trois mois. Bonne conduite. Décembre 1756 : brocanteur. 6 juillet 1759 : Commerce en clinquailleries.

JACOB TRÉNEL, de Metz, 16 juillet 1756 : demeure rue Simon-Lefranc, chez Champion. Commerce de bijouteries. Passe-port du 18 mai 1756 pour trois mois. Bonne conduite. 30 décembre 1757 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Talou. Se comporte bien. 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Il n'y a pas de plaintes contre luy. 29 décembre 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez Brunet, tailleur. 6 juillet 1859 : rue aux Ours, au Gagne-Petit.

JACOB SAMUEL CAHIN, de Metz, 16 juillet 1756 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur ambulant ; bon pour la prison. Décembre 1756 : se comporte bien.

JACOB ASTRUC, d'Avignon, 16 juillet 1756 : demeure rue Dauphine, Aux Armes de l'Empereur. Commerce en soyeries. Passe-port du 24 juin 1756 pour un an. Bonne conduite. Figure sur l'état de décembre 1756.

CERF ARON, de Pologne, 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, chez la veuve Corsou. Commerce de clinquailleries. Passe-port du 4 février 1756 pour six mois. Bonne conduite.

GARÇON LIMBOURG, de Dieuze, en Lorraine, 16 juillet 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard. Commerce de clinquailleries. Passe-port du 5 mars 1756 pour trois mois. Bonne conduite. décembre 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. 30 décembre 1757 : rue et hôtel Momorency avec Isaac Limbourg. Honnestes gens. 30 juin 1758 : rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. 29 décembre 1758 : « à la suite de plusieurs affaires et procès qu'ils ont en cette ville ; il n'y a point de plaintes contre eux ».

JOSEPH ARON, de Darmstadt, 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 26 septembre 1755 pour six mois. Bonne conduite Décembre 1756 : brocanteur.

SALOMON BENJAMIN, d'Amsterdam, 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 25 février 1756 pour six mois Bonne conduite. Figure dans l'état du 30 décembre 1757. 30 juin 1758 : Passe-port du 23 octobre 1757 expiré. Brocanteur « l'obliger à renouveler son passe-port ».

LIPMANN NATHAN, de Franconie, 16 juillet 1756 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 28 janvier 1756 pour six mois. Bonne conduite. Décembre 1756 : demeure rue Maubué, au Signe-de-la-Croix.

JACOB SAMUEL et ISAAC DANIEL, d'Amsterdam, 16 juillet 1756 : demeurent rue Maubué. Ils sont graveurs. Passe-port du 10 mai 1756 pour six mois. Bonne réputation. Décembre 1756 : Jacob Samuel, seul, chez Lebrun. 30 décembre 1757, tous deux chez Lebrun, chaudronnier. Se comportent bien. 30 juin 1755 : Jacob Samuel, seul, rue Simon-Lefranc, chez Laniel.

CERF NATHAN, de Dersamoutte, en Pologne, 16 juillet 1756 : rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet, fait le commerce de liqueurs ; n'a point encore de passe-port de la Cour. « On dit du bien de luy » ; « qu'il se mette en règle ». Décembre 1756 : rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en clinquaillerie.

LYON CAHIN, de Metz, 16 juillet 1756 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet, « pour y faire des affaires pour le régiment des grenadiers de France ». N'a pas de passe-port. Mauvais sujet. Mais il doit partir dans peu de jours. « S'il reste, le mettre en prison ».

M. Chaban. En tête de l'état de décembre 1756.

« Il y en a beaucoup qui n'ont point de passe-port, faire mettre en règle « ceux qui n'en ont point et se conduisent bien. Chasser les autres « ou les faire mettre en prison, 4 janvier 1757. »

PHILIPPE COEN, de Worms, décembre 1756 : demeure rue Maubué, chez Mme Corson. Commerce en clinquaillerie. Passe-port du 24 février 1756 pour six mois, expiré. Se comporte bien. 30 décembre 1757 :

demeure chez Crosnier. Passe-port du 25 octobre 1757 pour six mois.

ISRAEL SAZIA, de Bordeaux, décembre 1876: demeure rue Saint-André-des-Arts. Commerce en soyeries. Passe-port du 16 septembre 1756 pour un an. Se comporte bien. 29 décembre 1758 : demeure chez Le Comte, serrurier. « Point de plaintes contre luy ».

BENJAMIN CERF, de Londres, décembre 1756: demeure rue Simon-Lefranc, chez Laniel, tailleur. Commerce en clinquaillerie. N'a pas de passe-port, a écrit pour s'en pourvoir. Bonne réputation. 30 juin 1758: Passe-port du 12 juillet 1757 pour six mois, expiré, « le faire renouveler ». Brocanteur ambulant. Figure sur l'état du 6 juillet 1759.

JACOB DALPUGET, l'aîné, de Bordeaux, décembre 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez Ponsardin. Commerce de soyeries. Passe-port du 12 novembre 1756 pour un an et associé de son frère. 30 décembre 1757 : avec son frère ; ils ont fait deux banqueroutes qui ont monté à quinze cent mille livres. Leurs fils et neveu ont tous été mis en prison et renvoyés de Paris. M. Berryer leur a permis d'y revenir depuis 3 mois. 30 juin 1758: se comportent bien. 29 décembre 1758 : il n'est point revenu de plaintes contre lui. 6 juillet 1759 : se comportent bien à présent.

GARÇON DAVID, de Bamberg, en Franconie, décembre 1756 : demeure rue Saint-Juillen-des-Ménétriers. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 11 octobre 1756 pour six mois. Se comporte bien. 30 juin 1758: rue Maubué. chez Crosnier, brocanteur.

JOSEPH OLIVIER, Portugais, 16 décembre 1756 : demeure place du Vieux-Louvre, chez Vallée, perruquier, pour apprendre la langue françoise. Passe-port du 30 septembre 1756 pour un an. Se comporte bien. On ne peut luy faire d'autres reproches que de vivre avec la nommée Rachel, fille d'Isaac Abraham dont il est parlé cy-dessus. 30 décembre 1757. Ne commerce point. Se comporte bien.

GODFRIED NATHAN, d'Hambourg, décembre 1756 : demeure rue Saint-Martin, chez Girard. Commerce en bijouterie. Passe-port du 1er juin 1756 pour six mois. Brocanteur. 30 décembre 1757 : rue des Cinq-Diamants, 30 juin 1758 : à Chaillot, chez la veuve Chappée. 29 décembre 1758 : rue Maubuée, chez Crosnier. 6 juillet 1759 : à Chaillot, chez Bétout père, brocanteur ambulant.

MOYSE ABRAHAM, d'Altonat, décembre 1756 : demeure rue Maubué chez Ancelin. Commerce en clinquailleries. Passe-port du 12 juin 1756 pour 6 mois. Brocanteur.

LÉON ORY SPIR LÉVY, de Metz, décembre 1756 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Gaspard. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port d'aucuns pays. Brocanteur.

ABRAHAM MANUEL, de Boresse, près Nuremberg, décembre 1756 : demeure rue Maubué chez Legouteux. Commerce en clinquailleries. N'a pas de passe-port d'aucuns pays. Ambulant.

LEON VALABRÈGUE, d'Amsterdam, décembre 1756 : demeure rue de l'Hirondelle. Commerce en bijouteries. Passe-port du 28 août 1756 pour six mois. Se comporte bien.

DAVID MENDÈS DACOSTA, Portugais, décembre 1756 : demeure quai des Augustins, hôtel d'Auvergne. Commerce de chocolat. N'a pas de passe-port. Depuis six mois qu'il est à Paris il n'a fait encore aucunes démarches pour obtenir un passe-port. 30 décembre 1757 : passe-

port du 24 mars 1757 pour un an. Se comporte bien. Figure sur l'état du 30 juin 1758. 29 décembre 1758 : point de plaintes contre luy.

RAPHAEL BALABRÈGUE, de Bordeaux, décembre 1756 : demeure rue de l'Hirondelle, au Cheval-Blanc. Commerce en bijouteries. N'a pas de passe-port. Comme le précédent.

ISAAC DALPUGET, de Bordeaux, décembre 1756 : demeure rue Saint-André-des-Arts. Commerce en soyeries. Passe-port du 1er octobre 1756 pour un an. Il est le fils d'un des Dalpuget banqueroutier et protégé de M. Le Courte de Saint-Florentin, dont il est parlé ci-dessus. 30 décembre 1757, chez Ponsardin. Petit-Maître portant l'épée. 30 juin 1758: avec Seinach David Dalpuget, son frère, rue Pavée, chez Barbier, perruquier, petits maîtres portant l'épée malgré les deffences qui leur en ont été faites par le magistrat. 29 décembre 1758 : demeure rue Hautefeuille, hôtel de Beaujeu. 6 juillet 1759 : rue de Poitevin, hôtel de la Marche.

MAYER ARON, de Metz, décembre 1756 : demeure rue de Montmorency, hôtel de Bourgogne, pour vaquer à ses affaires. Il n'a pas de passe-port.

SELIGMAN NATHAN, de Mayence, décembre 1756 : demeure rue Beaubourg, chez la veuve Benjamin ; donne à manger aux juifs. N'a point encore de passe-port. Il est le domestique d'Azur Mayer. 30 juin 1758. Brocanteur ambulant ; « luy dire de se mettre en règle pour son passe-port ».

MAYER WORMS, décembre 1756 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en clinquailleries. N'a pas encore de passe-port. Se comporte bien. 30 décembre 1757 : demeure avec Joseph Worms, son fils, rue Saint-Martin, chez Bourgano. Commerce en bijouteries. Ce ne sont pas d'excellents sujets, leur conduite est bonne à observer.

JOSEPH MAYER, d'Alsace, décembre 1756 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en clinquailleries. N'a point de passe-port d'aucuns pays. Brocanteur ambulant. Figure sur l'état du 30 juin 1758.

ISRAEL DALPUGET, de Bordeaux, décembre 1756 : demeure rue la vieille-Boucherie. Commerce en soyeries. Passe-port du 28 janvier 1756 pour un an. Bonne réputation. 29 décembre 1758 : chez un laictier Il a un passé-port pour un an qui est expiré et qu'il a envoyé au ministère pour être renouvelé.

LAZARE MAYER, de Manheim, 30 décembre 1757 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en bijouteries. Passe-port du 27 septembre 1757 pour six mois. Brocanteur. 6 juillet 1759 : demeure rue Saint-Martin, chez Duchesne, vis-à-vis Saint-Nicolas.

JONAS NATHAN, d'Allemagne, 30 décembre 1757 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en quincailleries. Passeport du 16 décembre 1757 pour six mois. Brocanteur.

MOYSE ASTRUC, de Bordeaux, 30 décembre 1757 : demeure rue du Batoir, chez Mme Morel. Commerce en soyeries. Passe-port du 21 août 1757 pour un an. « Petit-maître contre lequel cependant il n'y a point de plaintes. » 30 juin 1758 : a été arrêté le 28 février dernier pour avoir

porté l'épée. « Il faudra l'obliger à reprendre un passe-port qui ne luy sera accordé qu'à condition de se mieux comporter. » Figure sur l'état du 29 décembre 1758. 6 juillet 1759 : mauvais sujet qui ne fait rien à Paris.

Israel Abraham, d'Angleterre, 30 décembre 1757 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en quincailleries. Passe-port du 17 juillet 1757 pour six mois. Brocanteur ambulant. 29 décembre 1758 : demeure rue Maubué, à la Croix blanche.

Jacob Barach, d'Allemagne, 30 décembre 1757 : demeure rue Maubué, chez Lebrun. Commerce en quincailleries. Passe-port du 17 octobre 1757 pour six mois. Brocanteur. 30 juin 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin. Il est de Bourkenwald, « il n'y a pas de plaintes contre luy. » 29 décembre 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la dame Perreu, sage-femme. 6 juillet 1759, rue des Petits-Champs-Saint-Martin, chez la dame Perreu.

Joseph Lallemant, du Havre, 30 décembre 1757 : demeure rue des Ménétriers, hôtel Saint-Pierre. A Paris pour y recueillir des sommes qui luy sont dues. Il a un passe port du Havre. Bonne réputation.

David Vidal, d'Avignon, demeure rue Hautefeuille, hôtel de Poitiers. Commerce en soyeries. Il a un passe-port d'Avignon. Bonne conduite. 30 juin 1758 : n'a pas de passe-port. Il n'y a pas de plaintes contre luy, « luy dire de se mettre en règle pour son passe-port ».

Salomon Bernard Cahin, de Metz, 30 décembre 1757 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en quincailleries. Passe-port du 15 juillet 1757 pour trois mois, expiré depuis le 15 octobre. Escrocq et mauvais sujet; part et change de demeure sans faire de déclaration. 30 juin 1758 : mauvais sujet. Figure dans l'état du 29 décembre 1758. 6 juillet 1759 : demeure rue du Temple, vis-à-vis celle du Foin, chez le marchand de bierre. « Mauvais sujet, ne faisant rien à Paris, il serait bon de le renvoyer. »

Raphael Isaac, de Constantinople, 30 décembre 1757 : demeure rue Saint-Jullien des Ménétriers. Commerce en bijouteries. Passe-port du 10 may 1757 pour six mois. Se comporte bien. 30 juin 1758 : demeure chez La Croix, n'a pas de passe-port, charlatan empirique. Il y a beaucoup de plaintes contre luy.

Moyse Dalpuget, de Bordeaux, 30 décembre 1757 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez Ponsardin. Commerce en soyeries. Passe-port du 4 octobre 1757 pour un an. Petit-fils d'un des Dalpuget dont il est parlé cy-dessus. 30 juin 1758 : demeure rue Poupée, hôtel Saint-Pierre; petit-maître portant l'épée. Figure dans l'état des 29 décembre 1758. 6 juillet 1759 : petit-maître portant l'épée comme ses frères et cousins.

Seinach David Dalpuget, de Bordeaux, 30 décembre 1757 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez Ponsardin. Commerce en soyeries. N'a pas encore de passe-port. « Idem. » 30 juin 1758 : demeure rue Pavée, chez Barbier, perruquier ; petit-maître portant l'épée malgré les deffences qui leur en ont été faites par le magistrat, 29 décembre 1758 : demeure rue Hautefeuille, hôtel de Beaujeu. 6 juillet 1759 : rue des Poitevins, hôtel de la Marche. Petit-maître qu'on ne peut pas corriger de porter l'épée quoique le magistrat luy ait défendu. Il a été mis en prison pour cela et renvoyé de Paris.

Joseph Henry Rachel, Ferdinant, son épouse, et Salomon Henri, leur

fils, de Livourne, en Italie, 30 décembre 1757 : demeurent rue de la Mortellerie, à l'image Saint-Jean. Commerce de quincailleries. Passe-port du 1er novembre 1757 pour six mois. Se comporte bien. 29 décembre 1758 : demeure quay des Augustins, à l'hôtel d'Auvergne. Brocanteur.

JACOB ISRAEL, de Fürth, 30 décembre 1757 : demeure rue Maubué, chez Legouteux. Commerce en quincailleries. Passe-port du 12 novembre 1757 pour six mois. Brocanteur ambulant. 30 juin 1758 : à Chaillot, chez la veuve Chappé. Bonne réputation. 29 décembre 1758 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. 6 juillet 1759, chez Legouteux.

ISAAC MARCUS et ALEXANDRE ISRAEL, de Bischeim, en Alsace, 30 décembre 1757 : demeurent rue et hôtel Momorency; font le métier de graveurs ; ils ont un passe-port de la ville de Strasbourg. Se comportent bien.

DANIEL ASTRUC, de Bordeaux. 30 décembre 1757 : demeure quay de la Vallée, à la Tortüe. Commerce en soyeries. Passe-port du 15 juillet 1757 pour un an. Petit-maître. « M. Berryer m'a recommandé de veiller sur sa conduite. » 30 juin 1758 : demeure quay des Augustins.

ISRAEL SAZIA, d'Avignon, 30 décembre 1757 : demeure quay des Augustins, à la Pomme d'or. Commerce en soyeries. Passe-port du 14 octobre 1757 pour un an. Se comporte bien.

ISAYE DE SAZIA, 30 juin 1758 : commerce en soyeries et bijouteries. N'a pas de passe-port depuis le 24 avril 1753. Se comporte bien. « Pourquoi a-t-il resté depuis ce temps sans passe-port ? »

SALOMON RAVEL, de Bordeaux, 30 décembre 1757 : demeure rue Hautefeuille, hôtel de Poitiers. Commerce en soyeries. N'a pas de passe-port. « M. Berryer m'a recommandé de veiller sur sa conduite. »

LANGE DE PAUL, de Bordeaux, 30 décembre 1757 : demeure rue Saint-André-des-Arts, chez Lecomte, serrurier. Commerce en soyeries. Passe-port du 28 octobre 1757 pour un an. A fait banqueroute à Rouen de 50.000 livres; arresté à Paris et renvoyé en 1753. M. Berryer luy a donné il y a trois mois la permission d'y revenir. 30 juin 1758 : avec ANNE DE PERPIGNAN sa femme, il se comporte assés bien à présent. 6 juillet 1859 : il a fait banqueroute et a été renvoyé de Paris, il se comporte bien à présent.

MAYER OPPENHEIM, de Presbourg, en Allemagne, 30 décembre 1757 : demeure rue Saint-Martin, chez Mme Lassalle. Commerce en quincailleries. Passe-port de la ville de Presbourg. Se comporte bien.

LAZARE JACOB, de Sarlouis, 30 décembre 1757 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en bijouteries. Il a un passe-port de la ville de Strasbourg. Brocanteur.

MOYSE L'EVI, de Veicherheim, en Franconie, 30 juin 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en quincailleries. Passe-port du 4 février 1758 pour six mois. Brocanteur.

ISRAEL RAVEL, d'Avignon, 30 juin 1758 : demeure rue de l'Hirondelle, hôtel de la salamandre. Commerce en soyeries. N'a pas de passe-port. Petit-maître assez mauvais sujet. « L'obliger à un passe-port. » Figure sur l'état du 29 décembre 1758.

ISAAC LIMBOURG, de Dieuze, en Lorraine, 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en étoffes et bijouteries. N'a pas de passe-port. Honneste homme. 29 décembre 1758 : demeure avec Garçon-Limbourg.

Isaac Petit, de Bordeaux, 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Séverin, chez Cudereaux, limonadier. Commerce en soyeries. N'a pas de passeport. Bonne conduite.

Salomon Joseph, de Pologne, de Mezerit, 30 juin 1758 : demeure rue Maubué, à la Croix blanche. Commerce en quincailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur ambulant. Bonne conduite.

Salomon Jacob Hadamar, de Metz, 30 juin 1758 : demeure rue de la Parcheminerie, chez la dame Lyot. Commerce en merceries. Passe-port du 10 mars 1758. Bonne conduite. 29 décembre 1758 : demeure chez le marchand de tabac. 6 juillet 1759 : n'a pas une excellente réputation; son frère a fait banqueroute, on croit qu'il ne tardera pas à faire de même.

Joseph Dalpuget, de Bordeaux, 30 juin 1758 : demeure rue Saint-André-des-Arts, hôtel de Beaujeu. Commerce en soyeries. N'a pas de passeport. Mauvais sujet. « Il est porté cette semaine conformément aux ordres du magistrat. »

David Dalascar, d'Amsterdam, 30 juin 1758 : demeure rue Maubué, à la Croix blanche. Commerce en quincailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur ambulant. Se comporte bien.

Suzana Limbourg, femme du fils Isaac Limbourg, 30 juin 1758 : donne à manger aux juifs.

Salomon Marc, de Bischeim, près Strasbourg, 30 juin 1758: demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin; graveur de sa profession. N'a pas de passe-port. Suspect et n'ayant jamais eu de passe-port de la Cour; « luy dire de se mettre en règle dans la quinzaine au plus tard ».

Mayer Hadamard, de Metz, 30 juin 1758 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce de bijouteries. Passe-port du 13 mars 1758 pour trois mois. Bonne réputation. Figure sur les états des 29 décembre 1758 et 6 juillet 1759.

Salomon Cahin (?), de Metz, 30 juin 1858: demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en quincailleries. Passe-port du 5 avril 1758 pour trois mois, brocanteur ; « qu'il se mette en règle ».

Benjamin Naquet, d'Avignon, 30 juin 1758: demeure quai des Grands-Augustins, à La Tortue. Commerce en bijouteries. N'a pas de passe-port. Se conduit bien.

Benjamin Lambert, de Metz, 30 juin 1758: demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en bijouteries. Passe-port du 25 février 1758 pour trois mois. Se comporte bien. Figure dans l'état du 6 juillet 1759.

Isaac Lévi, de Bischeim, près Strasbourg, 30 juin 1758: demeure rue Plâtrière, pour apprendre la langue française. Passe-port du 9 février 1758 pour trois mois. Bonne conduite.

Joseph Petit, de Bordeaux, 30 juin 1758: demeure rue Saint-Séverin, chez Cudreaus. Commerce en soyeries. Passe-port du 28 janvier 1758 pour un an. Se comporte bien. Figure dans les états des 29 décembre 1758 et 6 juillet 1759.

Moyse Lévi, d'Amsterdam, 30 juin 1758: demeure rue Simon-Lefranc, au Signe-de-la-Croix. Travaille en crayons. Passe-port du 5 juin 1758 pour six mois. Il n'y a pas de plaintes contre luy.

Lévi Mayer, d'Amsterdam, 30 juin 1758: demeure rue Simon-Lefranc, au Signe-de-la-Croix, travaille en crayons. Passe-port du 5 juin 1758 pour six mois. Il n'y a pas de plaintes contre luy.

JOSEPH SANTINI, de Livourne, en Italie, 30 juin 1758 : demeure rue Maubué, chez Dartois. Commerce en quincailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur ambulant : « Idem dans 15e au plus tard ».

JACOB DECRAGE, de Metz, 30 juin 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en quincailleries. Passe-port du 31 mars 1758 pour trois mois. Brocanteur. idem... 6 juillet 1759 : demeure rue Maubué, chez Crosnier. Il n'y a pas de plaintes contre luy.

EMANUEL DALPUGET, de Bordeaux, 30 juin 1758 : demeure rue Hautefeuille, hôtel de Poitiers. Commerce en soyeries. Passe-port du 16 juin 1758 pour un an. Se comporte bien. Figure sur les états des 29 décembre 1758 et 6 juillet 1759.

ISRAEL POLAQUE, de Limbourg, 30 juin 1758 : demeure rue Maubué, chez le Couteux, « à la suite de plusieurs affaires qu'il a pour fournitures de viande qu'il a faites à l'armée du Rhin, a un certificat des munitionnaires de l'armée en date du 25 mars 1758. Il n'y a pas de plaintes contre luy ».

MAYER ARON BRISAC, de Metz, 30 juin 1758 : demeure rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Commerce en quincailleries. N'a aucun passe-port. Brocanteur ambulant. « Qu'il se mette en règle ». Figure dans l'état du 29 décembre 1758. 6 juillet 1759 : demeure rue Beaubourg, chez Conflans.

JOSIAS LION, d'Arkeim, en Alsace, 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en quincailleries. N'a pas de passe-port de la Cour. Brocanteur ambulant. « Qu'il se mette en règle ».

MOYSE CAMPOS, de Bayonne, 30 juin 1758 : demeure rue de la Calande, chez Sauvage, tapissier. Commerce en chocolat. A un passe-port du lieutenant du Roy de Bayonne. « Quoy qu'il n'y ait point de plaintes contre luy, il serait bon qu'il fut en règle ». 29 décembre 1758 : se comporte bien. Figure dans l'état du 6 juillet 1759.

ANCHEL L'EVI, de Francfort, 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, vis-à-vis Saint-Julien. Commerce en quincailleries. Passe-port du 5 juin 1758. Bonne conduite. 6 juillet 1759 : demeure chez Desjuin, marchand papetier. Brocanteur.

COSMAN LEMAN MOYSE LÉVI, de Dresde, 30 juin 1758 : demeure rue Mazarine, chez la dame Duvivier. Vient proposer l'établissement d'une manufacture de Calamande, façon d'Angleterre, imitant les toiles peintes. N'a pas de passe-port. On ne le connaît pas encore. Bonne conduite. Figure dans les états des 29 décembre 1758 et 6 juillet 1759.

SAMUEL LEMAN, domestique du ci-dessus, idem, idem, 29 décembre 1758.

EMANUEL COHEN SALOMON, de Mersfort, en Hollande, 30 juin 1758 : demeure rue Saint-Martin, chez la veuve Morlet. Commerce en bijouteries, a un passe-port du bourgmestre de Mersfort, idem, idem. 29 décembre 1758 : rue Beaubourg, chez Conflans. 6 juillet 1759 : Brocanteur.

VIDAL père, VIDAL fils, de Bordeaux, 29 décembre 1758 : demeurent rue Saint-André-des-Arts, chez la dame Michon. Commerçants en soyeries. Passe-port du 15 février 1758 pour un an. Brocanteur. 6 juillet 1759 : bonne conduite.

Moyse David, sa femme et 3 enfants, de Bignet, près de Metz, 29 décembre 1758: demeurent rue Maubué, chez Le Contant. Commerce en quincailleries. N'a pas de passe-port. Brocanteur.

Tranelle Cerf, de Francfort, 29 décembre 1758: demeure rue Saint-Jullien-des-Ménétriers, chez la dame Perreu, sage-femme. Commerce en quincailleries. A un passe-port de la ville de Kenise, en Brabant, et point de la Cour. Brocanteur. 6 juillet 1759: demeure rue des Petits-Champs-Saint-Martin, chez la dame Perreu. Brocanteur ambulant, qui n'est point en règle. N'a point de passe-port de la Cour.

Aron Ravel, d'Avignon, 29 décembre 1758: demeure rue Saint-André-des-Arts, chez la dame Michon, vient pour le payement des sommes qui luy sont dues pour fournitures faites à l'armée du Rhin. A un passe-port de M. le comte de Clermont. Se comporte bien.

Abraham Astruc, de Bordeaux, 29 décembre 1758: rue Saint-André-des-Arts, chez la dame Michon. Commerce en soyeries. A un passe-port de la ville de Bordeaux qu'il a envoyé au Ministre pour en obtenir un de la Cour. Se comporte bien. Figure dans l'état du 6 juillet 1759.

Le nommé Delcampo, Portugais, 29 décembre 1758: demeure quai des Augustins, hôtel d'Auvergne. Venu pour faire emplette de plusieurs marchandises et ensuite s'en retourner. A un passe-port de M. le duc de Richelieu du 12 septembre 1758. Est parti.

Joseph Michel, de Mannheim, 29 décembre 1758: demeure rue Beaubourg, chez Cerf Israel. Venu pour faire à manger aux juifs. Passe-port du 16 octobre 1758 pour six mois. Se comporte bien. 6 juillet 1759: point de plaintes contre luy.

Simon Jacob Hadmart, de Metz, 19 décembre 1758: demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en quincailleries. N'a pas de passe-port, doit partir dans peu de jours. 6 juillet 1759: se comporte bien, il serait bon néanmoins qu'il soit en règle. N'a pas de passe-port.

Ruben Israel, d'Avignon, 29 décembre 1758: demeure quai des Augustins, à la Tortue. Commerce en soyeries. N'a pas de passe-port. Se comporte bien.

Lyon Emanuel Gloga, de Nuremberg, 29 décembre 1758: demeure rue Geoffroy-Langevin, aux Piliers-Verts. Commerce en bijouteries. Il a un passe-port de la ville de Nuremberg qu'il a envoyé au ministre pour en obtenir un de la Cour. Se comporte bien.

Simon de Gueldres, de Dusseldorf, 29 décembre 1758: demeure rue des Maçons, hôtel du Trésorier; Rabin, passe-port du 28 octobre 1758 pour six mois. Aventurier.

Joseph Cahin, de Metz, 29 décembre 1758: demeure rue Maubué, chez Le Contant. Commerce en quincailleries. Son passe-port est en cours pour le renouveler. Brocanteur. Figure dans l'état du 6 juillet 1759.

Samuel Wolf Openheim, de Presbourg, en Allemagne, 29 décembre 1758: demeure rue Saint-Martin, chez Duchesne, menuisier. Commerce en quincailleries. Passe-port du 17 octobre 1758 pour six mois. Bonne conduite.

Jonas Nathan et Rachel sa femme, Anglois, 29 décembre 1758: demeure rue Maubué, à La Croix-Blanche. Commerce en quincailleries. Passe-port du 19 juin 1758 pour six mois, qu'il a envoyé en Cour pour être renouvelé. Brocanteur.

ISRAEL DALPUGET, le jeune, de Bordeaux, 29 décembre 1858: demeure rue Hautefeuille, hôtel de Beaujeu. Commerce en soyeries. A un passe-port pour un an, en date du 10 juin 1758. Petit-Maître portant l'épée. 6 juillet 1759: bonne réputation. Il est le seul de la famille des Dalpuget.

MENDES DACOSTA, de Bordeaux, 6 juillet 1759: demeure quai des Augustins, hôtel d'Auvergne. Commerce en chocolat. Passe-port du 21 avril 1758 pour un an, expiré. Bonne conduite.

JACOB MAYER HADEMARD, fils du ci-dessus, de Metz, 6 juillet 1759: demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en mercerie et bijouterie. Passe-port du 26 mai 1759 pour trois mois. Se comporte bien.

PHILIPPE MOYSE, d'Amsterdam, 6 juillet 1759: demeure rue Beaubourg, chez Conflans. Commerce en bijouteries. Passe-port du 4 juin 1759 pour six mois. Brocanteur.

HAYAN PROVENÇAL, du Caire, Egypte, 6 juillet 1759: demeure quai des Hormes, chez Duriel, perruquier. Venu pour se faire traiter de la vue et est entre les mains du spécialiste Dariel, occuliste du Roy. Bonne conduite, son père a un crédit considérable dans le commerce. Passe-port du 4 février 1759 pour six mois.

DAVID COHEN et MOYSE PALOMBO, son domestique, de Livourne (Italie), 6 juillet 1759: demeurent quai des Hormes, chez Duriel, perruquier, docteur en médecine. Accompagnent le ci-dessus. Compris dans le même passe-port.

RAPHAEL BACHI, de Turin, 6 juillet 1759: demeure rue Taranne, chez Pergout, marchand de tabac. Peintre en miniatures. Passe-port du 4 juin 1759 pour six mois Bonne conduite et beaucoup de talent.

JOSEPH DALSACE et MARC son domestique, de Metz, 6 juillet 1759: demeurent rue Geoffroy-Langevin, chez Ancelin. Vient pour solliciter le payement de fournitures qu'il a faites pour l'armée du Rhin. Passe-port du 20 mai 1759 pour trois mois. Se comportent bien.

ARON LOPÈS, de Bayonne, 6 juillet 1759: demeure rue Mazarine, chez la veuve Daugé. Travaille en chocolat. Il n'y a point de plaintes contre luy. Il a un passe-port de Bayonne qu'il a envoyé au ministère pour en obtenir un de la Cour

JOSEPH HADEMARD, de Metz, 6 juillet 1759: demeure rue Geoffroy-Langevin, au Pilier-Vert. Commerce en quincailleries. Son passe-port est envoyé au ministère pour être renouvelé. Bonne conduite.

TOBIA BAER, de Berlin, 6 juillet 1759: demeure rue Geoffroy-Langevin, au Pilier-Vert. Graveur de profession. N'a pas de passe-port. Il vient de Metz où il a demeuré longtemps. Il ne fait que passer à Paris.

LÉON KAHN.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

שבלת et סבלת (Juges, xii, 6).

Marquardt (*Z.A.W.*, 1888, p. 151 et suiv.) émet l'opinion que les Ephraïmites n'avaient pas le défaut général de prononcer *s* pour *ch*, mais que le mot spécial שבלת était prononcé par eux *thibolet*, la racine תבל étant attestée par l'araméen. Chose curieuse, les anciens traducteurs français (voir Trénel, l'*Ancien Testament et la langue française du moyen âge*, p. 13) ont tous compris qu'au lieu de prononcer *siboleth*, les Ephraïmites disaient *thiboleth*, et Kimhi, *a. l.*, après avoir dit que les Ephraïmites disaient *s* au lieu de *ch* et que le mot שבלת n'était qu'un exemple, ajoute : « Certains expliquent que (Jephté) a choisi le mot שבלת parce que le fil (שבלת) du fleuve était à l'endroit que les Ephraïmites traversaient, et ceux-ci prononçaient mal ce mot. Peut-être le climat en était-il cause, de même que les Français du Nord (אנשי צרפת) ne savent plus articuler le *chin* et le prononcent comme le *tav rafé* (th). »

Toutefois cette coïncidence nous paraît purement fortuite. Ce qui a dû induire les traducteurs français de la Bible à interpréter ainsi le passage en question, c'est que les chrétiens et les Juifs, tout au moins dans certaines régions, ne prononçaient pas le שׁ *ch*, comme on le fait maintenant, mais *s*. On sait que dans les transcriptions des mots français en caractères hébreux l'*s* est rendu par שׂ (avec un point à droite). Pour trouver une différence entre שׂבלת et סבלת, les traducteurs français ont donc supposé que les Ephraïmites zézayaient et au lieu de *s* disaient *th*.

Les arguments de Marquardt sont de tout autre nature, mais ne nous paraissent pas décisifs. Le principal est que le nom de Samarie se retrouve avec שׂ chez les Syriens et les Samaritains; or, si les Ephraïmites avaient prononcé le nom de leur capitale avec *s*, les Syriens et les Samaritains auraient écrit סמרין et non שׂמרין. Mais l'orthographe avec שׂ subsistant dans l'écriture, des nouveaux-venus dans le pays d'Ephraïm et des étrangers pouvaient fort bien prononcer *ch*. D'une manière générale, on ne peut pas se fonder sur la prononciation étrangère pour déterminer la prononciation indigène. De ce que les Hébreux ont écrit סַמְגַר (Jér., xxxix, 3) pour שַׂמְגַר cela ne prouve pas que le שׂ babylonien se prononçait *s*. En tout cas, saint Jérôme semble avoir déjà compris qu'il s'agissait de la différence entre *ch* et *s*, puisqu'il a transcrit שׂבלת par *scibolet* et סבלת par *sibolet*. Nous pensons donc qu'on doit s'en tenir à l'explication courante d'après laquelle les Ephraïmites ne pouvaient pas bien prononcer le שׂ, et que leur prononciation rapprochait cette consonne du son *s*, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient prononcé tout à fait le שׂ comme le ס.

MAYER LAMBERT.

ENCORE UN MOT SUR LE ROI JUIF DE NARBONNE[1]

D'après le récit de Méir b. Simon, les privilèges dont jouissaient les Juifs à Narbonne étaient la récompense du dévouement montré par un de leurs ancêtres à Charlemagne. Alors que l'empereur, jeté à bas de sa monture et abandonné des siens, allait périr, un Juif, qui l'accompagnait, lui offrit son cheval et paya de sa vie cet acte chevaleresque[2]. Tout autre est l'explication dont Abraham ibn Daud s'est fait l'écho : Charlemagne fait venir de Babylonie un descendant de David, qui fonde une école à Narbonne, et, à ce double titre, devient Nasi, ou roi juif de cette ville[3]. La variante qu'offre le roman de Méir n'intéressant pas le problème que nous nous étions proposé de résoudre, nous

[1] Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 197.
[2] *Ib.*, p. 205, et t. X, p. 102.
[3] *Ib.*, p. 203.

n'avons pas cru nécessaire de l'étudier. Mais on va voir qu'elle conduit à une conclusion analogue à celle que nous avons fait valoir : elle est un exemple de plus de la compénétration de traditions d'origines diverses.

Elle a fait l'objet d'une étude excellente d'Aronius[1], et nous nous rallions d'autant plus volontiers à l'opinion de cet historien remarquable, qu'ignorant d'abord son article, nous étions arrivé à peu près à la même explication. L'histoire de Machir, que Charlemagne fait venir d'Asie pour fonder une école à Narbonne, a pour pendant une légende analogue dont un membre de la famille de Calonymos de Lucques est le héros. D'après Éléazar de Worms (XIIIe siècle), Moïse b. Calonymos b. Meschoullam b. Calonymos b. Juda vint de Lucques à Mayence, amené par le roi Charles[2]. Salomon Louria (Consultation n° 29) rapporte que Moïse l'ancien b. Calonymos se transporta de Lucques à Mayence avec le roi Charles en *917*. Enfin, d'après l'*Emek Habacha*, c'est de Rome que vient ce rabbin, originaire de Lucques, et il s'appelle Calonymos ; il obéit également au désir de Charlemagne et devient le fondateur ou plutôt le restaurateur des écoles talmudiques d'Allemagne.

La tradition narbonnaise et la tradition allemande sont-elles indépendantes l'une de l'autre ? C'est peu vraisemblable, dit Aronius. Or, celle de Narbonne peut revendiquer des droits à la priorité, car tout au moins les textes qui la mentionnent sont-ils plus anciens qu'Éléazar de Worms. Pour Aronius, il n'est pas douteux que la légende narbonnaise est toute locale et qu'elle a servi par la suite à l'invention de celle de Mayence, d'autant plus que, d'après une des sources hébraïques, le fait de la transplantation de la famille Calonymos à Mayence aurait eu lieu au Xe siècle seulement. Nous reviendrons plus loin sur cette hypothèse.

Autre parallélisme : un certain Calonymos est le héros d'un acte singulièrement ressemblant à celui qu'invoque Méir b. Simon. Après la bataille de Cotrone (13 juillet 982), l'empereur Othon II, abandonné des siens, est sauvé, lui aussi, par un Juif — nommé Calonymos, — qui lui donne son cheval (là il est vrai, sans payer son dévouement de sa vie). Mais cette fois le fait ne nous est pas transmis par une tradition complaisante, dans une plaidoirie intéressée : c'est un chroniqueur chrétien (Thietmar

[1] *Karl der Grosse u. Kalonymos aus Lucca*, *Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland*, t. II, p. 82 et suiv. Aronius a reconnu aussi que Baldach veut dire Bagdad et que ce trait montre chez l'auteur du Philomène la connaissance de la tradition juive.

[2] מצרף לחכמה, 14 *b*, qui vient, d'après M. Gross, du פי׳ התפלות.

Chronic., III, ch. XII) qui raconte le fait ingénument et quoi qu'il ait dû lui en coûter. Ici, dit Aronius, les choses s'expliquent : si Othon est abandonné, c'est parce que son armée vient d'être défaite, tandis que pour Charlemagne, rien, dans l'histoire légendaire du siège de Narbonne, ne ressemble à un insuccès dégénérant en panique.

On a donc simplement déplacé l'histoire de ce Calonymos : de l'Italie méridionale le théâtre en a été transporté à Narbonne et Charlemagne a été substitué à Othon ; ce qui a sans doute prêté à cette transposition, c'est le nom de Calonymos, qui appartient justement à la famille des Nasi de cette ville.

D'après Aronius, cette tradition aura été apportée à Narbonne par un membre de la famille des Calonymos de Mayence, car il est peu vraisemblable qu'elle y soit parvenue par l'intermédiaire de la chronique de Thietmar. Confinée dans un petit cercle de Juifs de Narbonne, elle n'a pas été connue de l'auteur du Philomène ni d'Abraham ibn Daud. Peut-être, à notre avis, le fait s'explique-t-il mieux par l'arrivée tardive du récit allemand.

Quoi qu'il en soit, voilà une légende locale qui de Narbonne passe en Allemagne ; puis une histoire réelle qui de cette région émigre à Narbonne pour s'y transposer.

Vraie pour la migration de l'histoire de Calonymos et Othon [1], la thèse d'Aronius nous paraît moins sûre pour la légende de la fondation des écoles de Narbonne et de Mayence. Et d'abord les deux traditions n'ont pas les mêmes traits ; dans l'une, Charlemagne demande au calife de Bagdad l'envoi d'un savant, dans l'autre, il l'amène avec lui d'Italie ; dans celle-ci, ce rabbin est connu seulement pour sa science, dans celle-là c'est un descendant de David. Ensuite, l'une et l'autre peuvent être nées parallèlement sous l'empire des mêmes idées : les Juifs, qui n'ignoraient pas tant qu'on le croit l'histoire générale, ont dû savoir que Charlemagne avait favorisé les études dans son empire, qu'il y avait fait venir des savants renommés ; il devait leur paraître tout naturel qu'il eût également présidé à la fondation des deux métropoles rabbiniques de son empire : ici Narbonne, là Mayence. Et les Juifs devaient d'autant plus être enclins à accepter cette vue qu'elle mettait sous la protection de ce grand monarque une institution qui leur était chère.

Encore un mot au sujet du roi juif de Narbonne. Nous avons dit (p. 201) que Dumège avait simplement résumé le récit du Phi-

[1] Il ne nous paraît pas cependant nécessaire de supposer que l'histoire ait été apportée à Narbonne par quelqu'un de la famille de Calonymos, car il est remarquable qu'en Allemagne on n'a pas rapproché le nom de Calonymos, sauveur d'Othon, de celui du fondateur de l'école rabbinique de Mayence.

lomène. Mais, nous a-t-on demandé, d'où viendraient, dans ce cas, les renseignements qu'il donne sur les deux beaux moulins construits par les Juifs de Narbonne, l'un sous le pont vieux, et l'autre hors les murs, au lieu dit Mate Pesouls? Ces détails, qui ne figurent pas dans le Philomène, n'indiquent-ils pas une autre source où ils étaient associés à l'histoire de Charlemagne? La réponse est fort simple : Dumège a tout bonnement utilisé, pour écrire ces deux lignes, un diplôme connu de Charles le Simple en faveur de l'Église de Saint-Quentin de Narbonne, où il est dit : « per nostræ regiæ authoritatis præceptum concedimus terram et molendina quæ sunt subtus pontem ipsius civitatis, quæ pertinere Judæis videntur, et ipsa molendina quæ sunt in loco quem vocant Mactapedilii similiter ipsis Judæis pertinentibus (*sic*)[1] ». L'emprunt est manifeste.

ISRAËL LÉVI.

UN TEXTE DE MONTESQUIEU SUR LE JUDAÏSME

Les philosophes du XVIIIe siècle qui se sont faits les apôtres du libre examen et de la tolérance n'ont contribué qu'indirectement, on le sait, par le retentissement prolongé dans l'opinion publique de leurs efforts généraux contre la superstition et le fanatisme, à l'amélioration du sort des Juifs. Voltaire les haïssait et les méprisait. Diderot, cet autre prince de l'opinion, nourrissait à leur endroit, comme on l'a rappelé ici même[2], les préjugés antiques. Mais ceux-là mêmes qui ont su le mieux s'en dégager et qui ont fait entendre courageusement leur voix en faveur des Juifs n'ont guère défendu en eux que les victimes d'une oppression barbare et d'une iniquité honteuse à un âge de civilisation et de lumière croissante. Leur sympathie n'est allée qu'à des hommes inhumainement traités : elle a été à peu près refusée à la religion et à la culture juives, pour lesquelles on n'avait que du mépris. L'opinion reçue au XVIIIe siècle, c'est que depuis la clôture du canon biblique, le judaïsme ou plutôt le « rabbinisme » n'a rien ou presque

[1] Vaissète, *Hist. générale de Languedoc*, t. V, Preuves, p. 134.

[2] T. Reinach, *Les Juifs dans l'opinion chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, *Revue*, t. VIII, p. 138.

rien produit qui vaille la peine qu'on s'y arrête. On constate que la littérature rabbinique a été fort abondante, mais sa quantité n'a d'égale que son insignifiance et sa puérilité. Cette opinion, qu'expliquent en grande partie l'état de décadence des lettres juives en ce temps-là et l'oubli où l'on était tombé chez les Juifs eux-mêmes des monuments du passé, est celle des mieux intentionnés des chrétiens à leur égard. Montesquieu, qui est de ce nombre, rend hommage dans ses Lettres persanes à la religion juive, « vieux tronc qui a produit deux branches, qui ont couvert toute la terre » (le christianisme et le mahométisme) et à la ténacité indomptable de ces Juifs qui ne veulent pas disparaître de la scène du monde ; il élève la protestation bien connue contre l'Inquisition dans son *Esprit des Lois* [1], mais il est convaincu de la faiblesse intellectuelle des successeurs dégénérés des prophètes et de la puérilité des traditions juives postérieures à la Bible. Cette pauvreté du rabbinisme n'est pas seulement affirmée par lui, à la manière d'un axiome ; en docte « sociologue », il en recherche gravement les raisons, cela dans un texte curieux et peu connu que nous croyons intéressant de reproduire ici. Il se lit dans un opuscule édité pour la première fois il y a quatorze ans [2] : Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères. Les Juifs sont cités ici comme exemple de ce que peuvent les causes morales sur le caractère général des nations :

Les causes morales forment plus le caractère général d'une nation et décident plus de la qualité de son esprit que les causes physiques. On en peut trouver une grande preuve dans les Juifs qui, dispersés dans toute la terre, venus dans tous les temps, nés dans tous les pays, ont eu quantité d'auteurs dont on peut à peine citer deux qui aient eu quelque sens commun.

On peut cependant croire que les rabbins avaient quelque avantage, du côté de l'esprit, sur le reste de leur peuple, avec autant de raison qu'on peut penser que ceux qui ont la réputation d'hommes de lettres dans l'Europe ont quelque avantage du côté de l'esprit sur les autres Européens. Cependant, parmi cette foule de rabbins qui ont écrit, il n'y en a pas un qui n'eût un petit génie [3]. La raison en est naturelle : les Juifs revenant d'Assyrie étaient à peu près comme les captifs délivrés d'Alger, que l'on promène dans les rues; mais ils étaient plus grossiers, parce qu'ils étaient nés et que leurs pères étaient nés dans l'esclavage. Quoiqu'ils eussent un respect

[1] Livre XXV, ch. XIII.

[2] *Mélanges inédits* publiés par le baron de Montesquieu, 1892, p. 139 et suiv. L'éditeur indique que ce petit écrit a été utilisé dans l'*Esprit des Lois* et date, en conséquence, d'avant 1748.

[3] Entendez : un génie médiocre.

infini pour leurs livres sacrés, ils en avaient peu de connaissance; ils n'entendaient presque plus la langue dans laquelle ils étaient écrits; ils n'avaient que des traditions des grandes merveilles que Dieu avait opérées en faveur de leurs pères. L'ignorance qui est la mère des traditions, c'est-à-dire du merveilleux populaire, en créa de nouvelles; mais elles naissaient avec le caractère de l'esprit qui les produisait et prenaient encore la teinture de tous les esprits par où elles passaient. Des savants, c'est-à-dire des gens qui avaient la tête pleine de ces traditions grossières, les recueillirent et, comme les premiers écrivains de toutes les nations, bons ou mauvais, ont toujours eu une réputation infinie, par la raison qu'ils ont toujours été pendant un temps supérieurs à tous ceux qui les lisaient, il arriva que ces premiers et misérables ouvrages furent regardés parmi les Juifs comme de parfaits modèles, sur lesquels ils formèrent et ont toujours formé depuis leur goût et leur génie.

Je ne parle pas des Livres sacrés écrits depuis la captivité; le goût en est très différent de celui des ouvrages des rabbins. Ils sont divinement inspirés, et quand ils ne l'auraient pas été dans des ouvrages purement historiques, l'auteur n'aurait guère pu rien mettre du sien.

Ainsi, pour Montesquieu, en dehors des livres bibliques écrits au retour de l'exil, lesquels échappent à la règle commune parce qu'ils sont ou inspirés ou impersonnels, les auteurs juifs écrivant pour leur compte et qu'il appelle déjà des « rabbins » par un singulier anachronisme, n'auraient été capables que de compiler de grossières traditions; et pourquoi? Parce que les premiers en date de ces rabbins n'étaient que des affranchis, fils d'esclaves, et que leurs descendants n'auraient fait qu'imiter servilement ceux qu'ils avaient sacrés grands écrivains par l'unique raison qu'ils étaient les premiers. L'esclavage initial serait donc la « cause morale » de l'impuissance intellectuelle du rabbinisme. C'est une vue bien simpliste sur une question aussi complexe. La thèse sociale ne vaut pas mieux dans l'espèce que l'information sur laquelle elle s'appuie, et il est assez plaisant de voir des faits aussi superficiellement observés invoqués en faveur d'une loi générale.

Longtemps encore après Montesquieu on devait tenir en piètre estime les productions intellectuelles du rabbinisme, qu'on s'expliquât leur infériorité ou non. L'abbé Grégoire, à la fin du siècle, l'éloquent et généreux avocat qui défendit par la plume, puis par la parole, la cause de l'émancipation juive, ne croyait pas que les Juifs eussent d'autre titre que leurs malheurs à l'intérêt du monde civilisé. Il a pitié des « hordes dégradées » du peuple juif, mais ne se sent point de respect pour leur culte et ne fait aucun

cas de leur littérature. Il a parcouru la Bibliothèque rabbinique de Bartolocci : « mais dans cette foule de rabbins, écrit-il[1], on voit à peine quelques bons écrivains se présenter avec éclat à la postérité. Faute de mieux on citera Marin Akiba (*sic*), Maïmonides, Kimki (*sic*), Gerson, etc... Depuis l'historien Joseph il a fallu dix-sept siècles pour produire Mendelsohn. »

Il était réservé à la science juive du XIXe siècle avec les Zunz, les Rappoport et leurs émules et continuateurs de relever la littérature « rabbinique » de l'injuste discrédit où l'ignorance aussi bien juive que non-juive l'avait si longtemps plongée. Quoi qu'il en soit, l'opinion de Montesquieu, avec les considérations qui l'accompagnent, encore qu'on doive la critiquer avec modération, puisqu il s'agit de pages qu'il n'a pas publiées lui-même, méritait au moins d'être reproduite à titre de document.

J. WEILL.

[1] *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, Metz, 1789, p. 173.

BIBLIOGRAPHIE

YAHUDA (A.-S.). **Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-Hidaja ila farā 'id alqulūb von Bachja ibn Josef ibn Paqūda aus dem Andalus**, nebst einer grösseren Textbeilage. Darmstadt, 1904; in-8° de p. VIII + 43 (allemand) + 49 (arabe).

L'action profonde que les conceptions théologiques d'Aboû-Hâmid al-Ghazâlî ont exercée même sur des penseurs juifs se manifeste tout d'abord dans le fait que quelques-uns de ses ouvrages ont été traduits en hébreu, mais plus encore en ce que deux des théologiens juifs les plus influents se sont assimilé ses idées. Depuis les recherches faites par D. Kaufmann, il est avéré que Juda Halévi a conçu sous l'impulsion de Ghazâlî le principe négatif qui inspire le Khazari, à savoir que la philosophie ne saurait être le critérium de la vérité de la religion. C'est encore l'influence du grand théologien musulman qui se remarque dans l'œuvre de R. Bechaï b. Joseph b. Bakoudah, œuvre si estimée et qui contribua si puissamment à former le caractère moral du judaïsme. On a pu, avec raison, nommer l'auteur « le Thomas à Kempis juif »[1]. Depuis longtemps, on avait montré que le *Hobot ha-Lebabot* a fait des emprunts de détail aux écrits de Ghazâlî. Ce qui est plus important, c'est que Bechaï a subi son influence dans un problème général, à savoir la valeur « religieuse » qu'il convient d'attribuer à l'étude exclusive des questions « légales », problème que Ghazâlî avait traité au point de vue de l'Islam. Quand on connaît l'exposé qu'il a consacré à ce point fondamental[2] et qu'on le compare avec les doctrines que Bechaï a présentées sur le même sujet, dans son Introduction et sur lesquelles il se fonde pour exiger les חכמות אלמלם אלבאטן המצפין, p. 35, l. 15), on ne peut douter un seul instant que la réforme de Ghazâlî touchant l'étude religieuse n'ait trouvé un

[1] Joseph Hermann Hertz. *Bachya...*, Supplément aux *Proceedings of the sixth biennial Convocation of the Jewish Theological Seminary Association*, New-York, 1898.

[2] Les grandes lignes de ce sujet sont exposées dans *Le Livre de Muhammed ben Toumert* (Alger, 1903), Introduction, p. 27-37; cf. D. Kaufmann, *Die Theologie des Bachya ibn Pakuda* (Vienne, 1874), p. 21 note; Yahuda, p. 13.

adepte en Bechaï. Mais celui-ci, loin de reproduire servilement les pensées que lui avait suggérées le théologien musulman, les a élaborées d'une façon personnelle et les a fait servir à l'étude et à la pensée religieuse dans le judaïsme.

Il y a longtemps déjà que les amis de cette littérature souhaitaient vivement de posséder enfin dans l'original arabe l'œuvre de Bechaï qui a exercé, dans la traduction hébraïque de Juda b. Tibbon, une influence si puissante sur l'âme juive. Du texte arabe il s'est conservé deux manuscrits dans les bibliothèques de Paris et d'Oxford, en outre de quelques fragments qui se trouvent à Saint-Pétersbourg. M. Yahuda est venu combler cette lacune, et c'est un heureux signe de l'activité de la *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums* (Société pour l'avancement de la science du judaïsme), récemment fondée, que d'avoir mis à son programme le travail de M. Yahuda. M. Y., qui, sur le titre arabe de son ouvrage, peut se donner la qualité de « al-Mukaddasî », c'est-à-dire Jérusalémite, réunit toutes les conditions requises pour un tel travail: il possède à fond l'arabe, sa langue maternelle, il est très versé dans la littérature musulmane qui a trait au sujet dont s'occupe le *Hobot ha-Lebabot;* il est très familiarisé avec les méthodes critiques de la philologie occidentale, que lui ont inculquées les universités allemandes, enfin, il a le mérite, que nous aurions dû mentionner en premier lieu, de connaître intimement la théologie juive. Le livre de Bechaï ne pouvait tomber en de meilleures mains, comme le montrent les *Prolégomènes* de l'édition que nous comptons voir paraître très prochainement. Ces Prolégomènes ont servi à l'auteur de thèse de doctorat auprès de la Faculté de philosophie de Strasbourg, où ils ont déjà trouvé des juges compétents dans les personnes de MM. Nöldeke et Landauer.

M. Y. nous donne, non pas tant une introduction à l'ouvrage même de B. — il compte en mettre une en tête de l'édition complète, — qu'une introduction à la tradition manuscrite de l'original arabe. Il est vrai que le premier chapitre de ces Prolégomènes présente également, sur l'époque de B., des considérations que l'auteur met en rapport avec la question des sources du livre. M. Y. a constaté que B., dans son שער הבחינה, a très largement utilisé — et même reproduit littéralement — certains passages de l'écrit de Ghazâlî, intitulé *al-hikma fî machlûkât Allâh*. Grâce à cette brillante découverte (p. 11), il obtient un *terminus a quo* certain pour la date de la composition du *Hobot*; l'autre point de repère lui est fourni par la mention de B. dans le Commentaire du Pentateuque d'Abraham ibn Ezra (à ce propos, il faut noter que la remarque de la page 12, n° 2, a déjà été faite par le rabbin hongrois Ad. Hochmuth [1]). En utilisant, de plus, quelques considérations suggérées par l'histoire de la civi-

[1] Cf. aussi la mention de רב בחיי dans le יסוד מורא, p. 26 *a* (éd. S. G. Stern, Prague, 1833).

lisation qui tendent précisément à montrer que le livre a été composé à cette époque, l'auteur arrive à ce résultat que la période qui va de 1106 à 1143 est celle où il faut placer l'activité de B. et l'apparition du *Hobot* (p. 16).

Mais dans ses Prolégomènes, l'auteur s'occupe principalement des manuscrits de l'original arabe de cet ouvrage, il les décrit et les caractérise à tous les points de vue de la manière la plus complète. Le manuscrit de Paris (P) présente, surtout dans l'Introduction et dans quelques chapitres de la première partie, qui traite de la théologie, des différences considérables avec celui d'Oxford (O), lequel offre le texte qui a servi de base à la traduction d'Ibn Tibbon. Cette divergence des recensions se reproduit dans les fragments de Saint-Pétersbourg. Contrairement au style populaire et large de tout l'ouvrage, P, dans les parties où il diffère de O, expose d'une manière plus concise et plus scolastique l'enchaînement des idées. M. Y. ne pense pas qu'il faille attribuer ces divergences de P à un remaniement qui serait le fait de l'auteur lui-même. « Nous avons plutôt affaire, dit-il, à un lecteur postérieur de l'ouvrage, à qui les passages philosophiques, qui sont contenus notamment dans la première partie, ont paru avoir besoin d'être corrigés au point de vue de la forme, et qui a cru pouvoir prendre sur lui de faire ces corrections (p, 37). » Nous avons peine à admettre cette intervention arbitraire d'un lecteur, et nous préférerions mettre ces divergences sur le compte de l'auteur lui-même, qui, revoyant quelques passages de son œuvre, leur aurait donné une forme différente. La littérature arabe, précisément, présente un grand nombre d'exemples analogues à l'appui de la seconde hypothèse.

Pour la connaissance des manuscrits judéo-arabes, les renseignements que nous donne M. Y., pp. 20-36, sur le caractère linguistique des deux manuscrits sont de la plus haute importance. Se fondant sur les particularités de l'écriture, il reconnaît que le ms. O est originaire du Yémen, et le ms. P du Maghreb. A ce fait il rattache une longue série d'observations philologiques sur les nuances idiomatiques, orthographiques et grammaticales que les copistes ont données au texte original d'après leur propre individualité. Au moyen d'un grand nombre d'exemples, il réunit les particularités philologiques des manuscrits judéo-arabes du Yémen et du Maghreb, et il nous fournit ainsi des règles permettant de déterminer à coup sûr la provenance des manuscrits. Il a tout à fait raison de remarquer que ces observations qui portent sur le texte arabe du *Hobot* peuvent tout aussi bien servir à juger d'autres manuscrits judéo-arabes (p. 32, en haut). Il est très difficile de supposer que Maïmonide, par exemple, ait écrit le jargon si peu grammatical que nous offrent parfois les originaux de son *Sirâdj*. Ce sont des copistes qui y ont introduit leurs façons vulgaires de parler, qui s'étaient, il est vrai, établies, car un bien petit nombre de ceux qui faisaient de ces écrits l'objet constant de leurs études avaient l'intelligence et la préparation nécessaires

pour s'intéresser à la correction grammaticale avec laquelle il écrivait sûrement ses ouvrages. Les remarques philologiques que M. Y. a présentées à ce sujet, en se fondant sur un examen approfondi des manuscrits, serviront désormais, et très utilement, à la critique des textes judéo-arabes.

A ces prolégomènes l'auteur a joint un échantillon de son édition (texte arabe, pp. 1-49), pour lequel il a choisi le *Scha'ar ha-yihoud*. Il a pris comme base de son texte le ms. O; pp. 39 et suiv., il établit les principes méthodiques d'après lesquels il a utilisé, pour établir ce texte, les variantes de P, les gloses des deux mss., aussi bien que les leçons qu'on peut déduire d'une retraduction de la version d'Ibn-Tibbon. Ces principes dénotent un philologue pénétré des méthodes de la critique, et nous avons plein espoir que nous recevrons, sous une forme qui fera honneur à M. Y., le texte complet du B. arabe aussi bien que les autres ouvrages judéo-arabes qu'il compte publier, car Bechaï n'est, d'après son plan, que le premier d'une série de textes philosophiques de la littérature judéo-arabe. Pour cet échantillon, comme aussi bien pour la future édition complète, il a préféré donner le texte en caractères arabes, ayant pour cela des raisons de fond qu'il se propose d'exposer tout au long.

Grâce à l'original arabe, nous apprenons à mieux caractériser B. au point de vue littéraire. Ce n'est pas précisément la recherche de l'originalité qui distingue son ouvrage. Il imite la littérature ascétique si copieuse des Musulmans et il se contente d'introduire dans les matériaux qu'elle lui fournit les données qu'il puise dans la littérature juive; mais il le fait avec une adresse et un esprit d'ordre et de système qui donnent à son œuvre la marque d'une création originale (Yahuda, p. 10). Déjà le titre de son livre trahit le cercle littéraire d'où sortent ses *Devoirs du cœur*. Depuis les débuts de la litiérature morale ascétique, les auteurs musulmans ont donné à leurs ouvrages des titres où le mot *Kulûb* est le complément déterminatif d'autres mots, et par là ils opposent la matière qu'ils traitent aux règles du légalisme extérieur, qui se rapportent aux membres du corps » (الجوارح = איברים). C'est ainsi que le plus ancien écrivain ascétique, Hârith al-Muhâsibi, écrit un ouvrage qu'il intitule : دواء داء القلوب « Guérison des maladies du cœur », et auquel succèdent des écrits qui portent les titres suivants : حياة القلوب, قوت القلوب, علم القلوب (ces deux derniers de Aboû Tâlib al-Mekkî, un des classiques du genre), مكاشفة القلوب, سراج القلوب (Ghazâlî), جلاء القلوب, ضياء القلوب, etc. On trouve même une « Grammaire des cœurs », نحو القلوب (*Catalogue de la Bibliothèque du Caire*, II, p. 141) dans ce genre d'écrits auquel se rattache par son titre l'ouvrage de Bechaï. Dans le plan et dans la divison, B. a également suivi, comme l'a démontré Schreiner[1], ses modèles, les sources musulmanes, auxquelles il a en-

[1] *Der Kalâm in der jüdischen Litteratur*, p. 26.

core emprunté une grande partie de leurs maximes. Il en convient d'ailleurs lui-même (le passage de l'Introduction est cité dans l'original, Yahuda, p. 5 note 2), et « les hommes pieux et savants » dont il reproduit les paroles, sans indiquer leurs noms, sont pour la plupart des ascètes musulmans ou des hommes qui sont considérés par ceux-ci comme des types de piété pure (p. 6, note 2). Les citations sont naturellement cueillies dans la littérature de l'Islam et ce sera la tâche du commentaire qui accompagnera l'édition d'en indiquer les sources (p. 12, note), M. Y. a les qualités nécessaires pour s'en acquitter. M. Y. incline à croire, d'ailleurs, que B. tient la partie essentielle de ses emprunts de Ghazâlî, « que même les conceptions qui se trouvent déjà chez des auteurs antérieurs sont reproduites par lui dans la forme sous laquelle Ghazâlî les a exposées à sa manière » (p. 9 en bas). Quoi qu'il en soit, plus d'un point nous reste incompréhensible si nous ne connaissons pas les sources musulmanes. Il est clair que cette lacune sera moins sensible lorsque l'original arabe du *Hobot* nous sera devenu accessible que tant que nous en sommes réduits à la traduction d'Ibn Tibbon. C'est ainsi que, pour nous en tenir à la partie éditée par M. Y., nous trouvons citée, dans le chap. 9 du *Scha'ar ha-yihoud*, l'assertion suivante d'un sage touchant le Créateur. Répondant à la question « où est Dieu », il dit, d'après la traduction hébraïque : בצפיה, et, dans ce mot, les traducteurs modernes allemands ont vu toutes sortes de choses impossibles. R. Fürstenthal traduit « dans la contemplation », M. S. Stern, « dans l'intuition » ; M. Kaufmann, qui a tenu compte pourtant de l'original arabe, « dans l'observation », ce qu'il explique d'une manière plus précise par « le spectacle de la nature » (p. 88). Dans l'original arabe (éd. Yahuda, p. 40, l. 6) le mot correspondant est באלמרצאד, et, pour comprendre cette expression, il faut savoir qu'elle repose sur une allusion à un passage du Koran (Soura 89, v. 13) : *inna rabbaka la-bil-mirçâdi*, « Dieu est aux aguets ». L'auteur de la question voulant avoir une localisation de Dieu, le sage se tire d'affaire en lui répondant par le mot du Koran. Ainsi, le sens mystique qu'on a cherché jusqu'à présent dans le mot צפיה d'Ibn Tibbon ne se trouve pas en réalité dans cette anecdote, si répandue dans la littérature arabe. Elle est racontée presque textuellement sous la même forme que chez B. par Djâhiz, *Bayân*, I, p. 96 ; *Pseudo-Balkhî*, éd. Huart, I, p. 76; Yâfi'î, *Raoud al-rayâhîn*, p. 327 ; Toûsî, *Shy'a Books*, p. 345. L'allusion au mot du Koran est faite le plus sérieusement du monde par le poète arabe Alî b. Djahm, *Aghânî*, IX, p. 118, 1. Nous voyons donc que B. s'est servi ici d'une anecdote courante dans la littérature musulmane et dont la pointe ne peut être saisie que par celui qui connaît le Koran.

Cet exemple n'est pas le seul à montrer que B. était familiarisé avec la littérature musulmane qui l'intéressait et qu'il a incorporé à son ouvrage des éléments intelligibles seulement si l'on en connaît la signification dans la littérature éthique et théologique de

l'Islam. A cet ordre de faits appartient, dans le fragment édité par M. Y., le terme, emprunté à littérature musulmane, de שתוף נעלם (p. 47, l. 5 ; cf. השתוף הנסתר, *Aboda*, ch. IV. *Yihoud hamaasse*, ch. V) qui correspond à الشرك الخفيّ dans l'éthique musulmane et par lequel on flétrit soit le plaisir sensuel, soit la piété intéressée. Dans la littérature musulmane on a stigmatisé ainsi principalement, mais non exclusivement, « l'action de se faire voir » de l'hypocrite (الرياء ; cf. *Muhammed. Studien*, II, p 280, note 2). Le poète mystique Omar b. al-Fârid (éd. Beyrouth, 1895), p. 85, l. 5 (= *Tâ'iya*, v. 227), dit dans ce sens : ولكن على الشرك الخفيّ عكفت « mais tu as persisté dans la petite association », c'est-à-dire : tu t'es montré enclin à l'hypocrisie. C'est ainsi que s'explique également השתוף הנסתר dans *Ethical Treatise of Berachya*, éd. Gollancz, p. 341, où les mots וזה שער משערי העינים correspondent à l'arabe وهذا باب من ابواب الرياء. Le mot « association » ne veut pas dire que « l'homme adonné à la pratique extérieure de la religion a secrétement quelque autre but », mais le sens est que quiconque poursuit par sa piété une ostentation extérieure porte trouble à l'adoration exclusive de Dieu dans son for intérieur ; le culte qu'il rend à Dieu n'est pour ainsi dire plus exclusif.

On trouvera encore dans les « Portes » suivantes maint autre exemple analogue de l'emploi de termes particuliers à l'Islam, et c'est seulement grâce à l'original arabe que ces termes deviendront vraiment intelligibles. Déjà dans la première Porte, éditée par M. Y., nous trouvons des phrases du Koran : chap. II : שהעמיקו בחכמה = الذين رسخوا في العلم (p. 4, dernière ligne) d'après Soura, III, v. 5 (cf. *Wiener Zeitschr. f. Kunde d-s Morgenl.*, III, p. 83) [1], et le passage classique des dogmatiques musulmans ليس كمثله شيء (Soura, XLII, v. 9), emprunt assurément inconscient (p. 31, dernière ligne ; p. 40, avant-dernière ligne), comme il en a pénétré plus d'un dans la littérature juive aussi bien avant B. qu'après lui, et comme plus d'un s'y est maintenu [2].

M. Y. étend l'opinion que B. s'est approprié les doctrines antérieures par l'intermédiaire de Ghazâli aux rapports du théologien juif avec les *ikhwân al-çafâ* (p. 10) que, depuis le lumineux ouvrage de Kaufmann sur B., nous sommes habitués à considérer comme une des sources de cet auteur. Je ne crois pas qu'on puisse le contester au moins pour ce qui touche l'antithèse entre האחד האמת et האחד העובר. Cf. Rasâ'il, éd. Bombay, I, p. 23 : فالواحد يقال على الوجهين إمّا بالحقيقة وإمّا بالمجاز. A vrai dire le terme الواحد الحقّ, considéré à

[1] החכמים הנשקעים, Maïmonide, מאמר היחוד, éd. Steinschneider (Berlin, 1847), p. 14, note 17.

[2] Cf. sur ce sujet, *Revue*, XXXVIII, pp. 270-271, et les passages indiqués comme références.

part, a acquis par ailleurs droit de cité dans la littérature philosophique (Alfârâbî, éd. Dieterici, p. 24, l. 10, 12); mais la question ne porte que sur la source originale de cette antithèse Il est difficile de supposer que Ghazâli se soit laissé influencer par les Ikhwân. Il parle fort peu d'eux et dans son *Mounkidh* (éd. du Caire, 1309, p. 19, l. 18) il les place au plus bas degré de la philosophie populaire; c'est dans ce sens qu'il applique à leurs écrits l'épithète حشوية الفلسفة.

En terminant nous exprimons le souhait que M. Yahuda nous donne très prochainement l'édition complète de l'original arabe du *Hobot ha-Lebabot*, cette œuvre fondamentale de l'éthique juive. Ses Prolégomènes nous autorisent à l'attendre avec pleine confiance.

I. GOLDZIHER.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLVIII, p. 145. — Au sujet de Paltiel, M. Simonsen de Copenhague attire mon attention sur le récit contenu dans le ס' חסידים, éd. *Mekicé Nirdamim*, p. 152, et qui a été jusqu'ici complètement négligé. Ce récit singulier, qui est peut-être traduit de l'arabe, mériterait une étude approfondie. — P. 174, note 2, l. 2, au lieu de דל, lire דן (?). Les noms d'objets arabes qui se trouvent à la même page et que je n'avais pu déchiffrer ont tout été élucidés par M. Israelsohn de Moscou : מולאה דביקו est מלאה דביקי, c'est-à-dire un voile ou un manteau de Dabka (דבקא) en Égypte (v. Harkavy, *Stud. ud. Mitt.*, p. 143 et 398: il faut donc aussi, au lieu de ותוב דיבדקו, lire ותוב דביקי); ספטמדהון est ספט מדהון, une boîte pour l'onction; au lieu de כיאזה, enfin, il faut lire כואזה = כוזה, pluriel de כוז, une cruche à goulot. — *S. Poznanski.*

Ib., p. 232, au milieu. — Dans l'explication de la partie de droite de la figure 2, j'ai mal envisagé la coiffure du vénérable rabbin qui préside la cérémonie : il a la tête couverte du *talit*, agrémenté d'une bordure rouge, et, de sa main droite, en perspective mal conçue, il tient le *Séfer Tora*, dont le sommet est orné d'une double couronne. — *M. Schwab.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

SPINOZA ET LE JUDAÏSME[1]

Spinoza appartient à l'histoire du judaïsme par sa naissance, son premier milieu, sa première éducation. Il lui appartient par la seule œuvre de lui publiée de son vivant, son œuvre maîtresse aux yeux de quelques-uns, le *Tractatus theologico-politicus*, plaidoyer en faveur de la liberté de pensée et de croyance fondé sur un examen critique des livres de l'Écriture Sainte. Lui appartient-il aussi par sa doctrine philosophique? On l'a souvent affirmé. Bien que l'auteur de l'*Éthique* ait dépouillé résolument et sans esprit de retour le vieil homme d'Israël et rompu avec le judaïsme autant que le judaïsme rompit avec lui, bien qu'il ait tourné le dos à ses premiers maîtres et pris pour point de départ de ses recherches ultérieures la philosophie cartésienne, indépendante elle-même de toute autorité extérieure, on a plus d'une fois contesté qu'il y eût une véritable solution de continuité entre la pensée juive et celle de l'excommunié de 1656. En faisant valoir certaines analogies, en exploitant certains textes ou certaines formules, on a tenté de rattacher Spinoza, en dépit de lui-même, soit au judaïsme en général, dont il aurait conservé tendances et esprit, soit à quelques auteurs et doctrinaires juifs, dont il se serait formellement inspiré[2]. Cousin est probablement le premier en France qui ait insisté sur le « judaïsme » de Spinoza : « Spinoza... est essentiellement juif et bien plus qu'il ne le croyait lui-même[3]. » D'autres, à la suite de Cousin, se sont plu à reconnaître en lui des traits essentiels de l'esprit juif, sens profond de

[1] A propos d'un livre récent : *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, t. I : *Das Leben Spinozas*, par J. Freudenthal. Stuttgart, Frommann, 1904; in-8° de XIV + 349 p.

[2] Voir les citations d'auteurs juifs et non juifs (Philippson, Beer, Heine, Auerbach, Renan, Pollock, etc.) dans l'article de M. Grünwald : *Spinoza-Jude?* (*Populärwissenschaftliche Monatsblätter*, XIV, p. 121, 147). Cf. aussi la biographie de Spinoza en hébreu par H. Zeitlin, Varsovie, 1900, p. 135; Muret, l'*Esprit Juif*, 1901, ch. IV (Spinoza).

[3] *Fragments de philosophie moderne*, p. 58.

l'unité, sérieux moral, dédain des sanctions d'outre-tombe, subtilité dialectique aiguisée par l'étude du Talmud. Au point de vue particulier des doctrines exposées dans l'*Éthique*, on a, dès la fin du XVIIe siècle, rapproché le spinozisme de la Cabbale. Cette interprétation, proposée par Wachter [1], a trouvé faveur auprès de Leibnitz, qui, dans sa Réfutation de Spinoza, va jusqu'à assimiler les modes éternels et infinis de la substance aux Sephirot des Cabbalistes. Bien d'autres ensuite, S. Maïmon, A. Geiger, Benamozegh, ont étudié les rapports entre Spinoza et la théosophie juive. Enfin, serrant de plus près la question des sources juives du spinozisme, Joel [2] a essayé d'établir que cette doctrine était le terme logique d'une évolution dans la théologie juive antérieure, en quelque sorte l'épanouissement en même temps que la synthèse des tendances tant intellectualistes que mystiques des Juifs aristotéliciens ou néo-platoniciens du moyen-âge, et qu'on pouvait retrouver chez Spinoza, combinées ensemble et repensées avec une profondeur et une vigueur inconnues jusque là, les conceptions même d'un Maïmonide, telles que l'identité de l'intelligence à son objet, — conception attribuée d'ailleurs aux Hébreux par Spinoza lui-même, — l'immortalité proportionnelle, la morale du juste milieu, ainsi que la théorie de l'amour divin de Léon l'Hébreu et le déterminisme hardi de Hasdaï Crescas.

Que Spinoza ait gardé quelque chose et même plus qu'il ne croyait lui-même de sa première éducation, cela n'est guère contestable. Et si « esprit juif » il y a, on en retrouve, en effet, des traces chez lui. Néanmoins Saisset déjà avait raison contre Cousin quand il montrait l'abîme qui sépare le Dieu-Substance immanente de Spinoza du monothéisme biblique [3]. La subtilité dialectique, l'aptitude à étudier une question sous toutes ses faces, à épuiser les problèmes, sont, si l'on veut, qualités de race chez Spinoza ou acquises à l'école des talmudistes [4], et on en peut dire autant peut-être du sérieux et de la tenue morale de son existence. Quant aux analogies de doctrine avec les théologiens et philosophes juifs du passé, elles sont réelles, sans doute, et il était intéressant de les mettre en lumière, mais on a trop souvent exagéré leur nombre et leur importance. Si certains passages des auteurs cabbalistes se laissent rapprocher de telles pages de l'Éthique, ce n'est pas que Spinoza ait rien emprunté à ceux qu'il a durement

[1] *Le Spinozisme dans le judaïsme*, Amsterdam, 1699.
[2] *Zur Genesis der Lehre Spinozas*, 1871.
[3] Saisset, *Introduction critique aux œuvres de Spinoza*, 1860, p. 227 et suiv.
[4] Cf. Freudenthal, p. 216.

traités de charlatans, c'est qu'il y avait du néo-platonisme et de l'alexandrinisme chez lui comme chez eux. Cette influence alexandrine et néoplatonicienne est aujourd'hui reconnue de la plupart des interprètes du spinozisme. Quant aux similitudes particulières avec Maïmonide, Ibn Gabirol, Léon l'Hébreu, Crescas et d'autres, l'histoire de la philosophie doit les enregistrer, mais elle a le droit de les considérer comme d'importance secondaire. Outre qu'elles se rencontrent plus particulièrement dans le *Court Traité*, qui n'est point l'expression achevée du spinozisme, elles n'ont pas sans doute plus de valeur que telles autres analogies de la doctrine avec les spéculations des scolastiques par exemple [1], ou, pour remonter plus en arrière, du stoïcisme. Le spinozisme possède assurément une originalité et une profondeur qui l'émancipent de toute ascendance et de toute influence avouées ou non. Et des historiens autorisés, comme Kuno Fischer, ont peut-être raison de contester, en dépit de rapprochements intéressants, la filiation juive des concepts fondamentaux du spinozisme, lesquels sont autre chose et beaucoup plus que la systématisation rigoureuse des hardiesses de pensée puisées çà et là dans le *Moré*, dans le *Or Adonaï* ou dans les *Dialoghi di amore*.

Aussi l'histoire des idées juives, sans se désintéresser entièrement de Spinoza philosophe, doit inscrire plus particulièrement au programme de ses études Spinoza critique biblique, exégète et grammairien, et Spinoza apôtre de la liberté de pensée. Le *Tractatus* a le mérite, aux yeux des critiques modernes les plus autorisés [2], d'avoir institué la vraie discipline en matière d'exégèse et d'avoir marqué le vrai but à atteindre, c'est-à-dire avant tout de comprendre les textes par eux-mêmes sans aucune idée préconçue, d'une manière tout objective et historique, et d'avoir ainsi atteint quelques-uns des résultats qu'une érudition plus vaste a depuis fait prévaloir chez tant d'esprits.

D'un autre côté, bien que la communauté d'Amsterdam ait vu et condamné en Spinoza un des ennemis les plus subversifs de la foi juive et que, en retour, et par exception, Spinoza se soit départi de sa sérénité coutumière dans l'appréciation qu'il a faite de sa religion maternelle, le judaïsme n'en a pas moins, en définitive, bénéficié des idées que l'auteur du Tractatus a contribué à répandre touchant la liberté de penser et de croire. Aussi bien, de même que le mot de spinozisme n'éveille plus guère de nos jours

[1] Voir à ce sujet L. Brunschwicg, *La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, numéro de septembre 1904.

[2] Tels que Cornill, par exemple, cité par Freudenthal, p. 165.

de méfiances ou de colères au camp des philosophes, le nom de Spinoza a cessé depuis longtemps d'être voué à l'exécration dans les milieux juifs éclairés. Déjà Mendelssohn, tout en combattant ses idées, rendait hommage à la puissance de son génie et détestait l'anathème dont il fut victime. L'homme que la communauté d'Amsterdam voulut rayer de ses annales y a été comme réintégré par le judaïsme moderne. Il l'a été, avec des réserves sur l'attitude de Spinoza à l'égard de la religion et de l'histoire de son peuple, qu'il n'a pas jugées *sine ira et studio*, mais avec un désaveu sincère de l'ostracisme brutal dont firent preuve Saül Morteira et ses collègues, désaveu que n'inspire pas uniquement le désir de pouvoir rattacher, quand même au judaïsme, pour lui en faire honneur, une des plus grandes gloires de la pensée humaine. Le temps est passé aujourd'hui des excommunications aveugles, comme aussi des apothéoses tapageuses. Il s'agit seulement pour quiconque veut s'occuper de Spinoza d'essayer de comprendre et d'apprécier avec justesse l'homme et l'œuvre ainsi que les divers groupes sociaux au sein desquels ils se sont produits.

I

Si la philosophie spinoziste a été mûrement étudiée au siècle dernier et fait l'objet de nombreux et bons travaux qui en ont éclairé les faces complexes, la figure historique du penseur n'avait pas été jusqu'en ces derniers temps suffisamment mise en lumière, ni replacée avec assez de soin à son moment et dans son cadre. Contingences qui ont bien leur prix même à l'égard de celui qui voulait enseigner à ses amis à considérer toutes choses sous l'aspect de l'éternité. On n'avait, naguère encore, pour raconter la vie de Spinoza, outre sa correspondance et quelques données éparses, que la biographie due au pasteur Koehler (Colerus), aussi fervent admirateur du caractère de Spinoza qu'adversaire acharné de ses idées, et celle d'un pieux disciple du philosophe, Jean-Maximilien Lucas. On reproduisait ces deux documents, d'ailleurs capitaux, on les résumait ou l'on y renvoyait. La critique comparative n'en avait point été faite, ni le contrôle des renseignements défectueux ou incomplets qu'ils fournissent. Chargé en 1893 par l'éditeur de la collection allemande des « Klassiker der Philosophie » d'un travail de vulgarisation sur Spinoza, M. J. Freudenthal, professeur de philosophie à l'Université de Breslau, a pris occasion de là pour étudier à nouveau la

biographie du philosophe, persuadé qu'un examen approfondi de sa vie répandrait quelques clartés de plus sur sa pensée. Il s'est donc mis au préalable à la recherche de toutes les pièces et de tous les documents tant imprimés qu'inédits ayant trait à la personne ou à l'entourage de Spinoza. Ces investigations s'étant prolongées plusieurs années, M. Freudenthal s'est trouvé devancé dans sa tâche par un savant hollandais, Meinsma, dont l'important ouvrage *Spinoza en zijn Kring* (Spinoza et son cercle)[1] satisfaisait en grande partie aux exigences de la critique et marquait un progrès notable sur les travaux antérieurs en résolvant certains problèmes de chronologie, en dissipant des légendes et en faisant revivre devant nous les contemporains qui avaient coudoyé le philosophe. Toutefois le sujet n'était pas épuisé. Il restait encore bien des points à éclaircir, des erreurs à rectifier, des renseignements à compléter. M. Freudenthal, envoyé en mission par l'Académie royale des sciences de Berlin, a pu faire une récolte assez fructueuse dans les bibliothèques et dépôts d'archives de Hollande. Le résultat en a été consigné par lui dans le volume publié en 1899 : *Die Lebensgeschichte Spinozas,* recueil critique de tous les documents publiés ou inédits, biographies, relations, opinions d'auteurs contemporains, pièces diverses pouvant servir à reconstituer la vie du penseur. Et c'est cette vie même qu'il vient maintenant d'écrire, en utilisant l'ensemble de ces documents.

Le livre, qui s'adresse au grand public, est d'une lecture attachante. Dans la préface, l'auteur s'excuse du caractère conjectural de telles pages qui essayent de suppléer au silence des textes ou de donner la clef de certaines difficultés. Et l'on conçoit que l'hypothèse joue un grand rôle dans le récit de la vie d'un homme qui a peu livré de lui-même et n'a rien publié sous son nom : Spinoza est au premier rang de ceux qui, autant par la force des circonstances que de propos délibéré, ont mené une existence effacée et assez pauvre en incidents. Les indications et les données qui servent de matériaux à ses biographes sont menues et se lient malaisément d'elles-mêmes. Elles appellent gloses et commentaires, et l'on est appelé souvent à tirer de certaines informations des inductions excessives. M. Freudenthal se montre généralement mesuré et circonspect. Pourtant certaines parties du livre pourraient être plus condensées. Spinoza se fût sans doute étonné que l'histoire de sa vie et de ses écrits donnât matière à un volume de plus de trois cents pages. Aussi bien n'apprenons-nous guère de

[1] Paru en 1896.

faits réellement nouveaux, et le vrai titre qui convient au livre est celui que Meinsma a donné au sien : Spinoza et son entourage. Il valait la peine, d'ailleurs, à propos des vingt-quatre premières années de Baruch de Spinoza, de retracer la physionomie de cette communauté de Marranes, fils de Marranes, revenus passionnément au judaïsme sur le sol tolérant des Pays-Bas, puis de nous peindre les différents milieux mondains, théologiques, politiques, savants, où s'écoulèrent les années suivantes et où s'élabora l'œuvre du philosophe, Van den Enden et son groupe, les Mennonites et les Collégiants, le collège de Rinsburg, les cénacles de Voorburg et de Haag, les familiers et les correspondants du maître, Balling, Jelles, De Vriès, Lodewijk Meyer et d'autres, auxquels il était réservé de travailler à la gloire future de celui qui dédaigna souverainement toute notoriété.

La littérature spinoziste s'enrichit donc avec le livre de M. Freudenthal d'une œuvre solidement documentée et qui apprécie avec pondération les épisodes peu nombreux, mais saisissants, de la carrière du philosophe [1]. Parcourons ici ce qui dans l'ouvrage nous intéresse particulièrement.

M. Freudenthal, qui se sert de Graetz pour son esquisse de la communauté juive d'Amsterdam, n'accepte pas la supposition de

[1] Mentionnons en passant le livre paru il y a peu de temps de M. P. L. Couchoud, *Benoît Spinoza, Collection des grands philosophes*, Paris, Alcan, 1902, ouvrage de grande vulgarisation également, consacré moins à l'histoire de la vie qu'à celle des œuvres de Spinoza et à un essai d'exposition de la genèse et du développement des concepts spinozistes. C'est un effort intéressant, mais il eût fallu à un essai de ce genre une base chronologique plus assurée et la date des premiers écrits de Spinoza ne peut être établie avec certitude. Les chapitres consacrés au *Tractatus* sont solides ; la marche de la pensée est bien suivie. Le chapitre VIII fait revivre avec un art délicatement sobre la figure de Spinoza. La partie biographique contient des erreurs. Quoique M. Couchoud ait utilisé la *Lebensgeschichte* de M. Freudenthal, il en est resté pour certains détails aux ouvrages antérieurs, et bien qu'il cite Meinsma dans sa bibliographie, il ne paraît guère s'être servi de son livre. Il eût évité d'affirmer purement et simplement (p. 17) que Spinoza demanda la main de la fille de son maître. M. Fr. montre (p. 41 et suiv.) par divers arguments que la chose est fort douteuse, sinon tout à fait invraisemblable. M. Couchoud écrit, p. 39, qu' « en quittant Amsterdam, Spinoza y avait laissé trois grands amis : Louis Meyer, Simon d'Uriès, Pierre Balling. C'étaient trois professeurs *juifs, probablement, mais émancipés de la synagogue* ». Il ne nous dit pas sur quoi il se fonde pour faire cette supposition, qu'aucun auteur n'a émise et que les noms seuls n'autorisent pas assez. Où prend-il que Spinoza trouva le Talmud un livre « clair » (p. 9) et qu'A. Weill (*ibid.*, note) était un savant rabbin? Une erreur de M. Couchoud est singulière, car elle est déjà rectifiée chez Kuno Fischer (p. 140). L'élève que Spinoza avait chez lui à Rynsburg et à qui il inculquait les principes de la philosophie de Descartes est appelé par lui « Casearius ». M. Couchoud s'en tient à l'opinion qui désignait sous ce terme A. Burgh, plus tard converti au catholicisme, et demande à Du Cange une explication de ce surnom. Or, il résulte des recherches de Meinsma qu'il s'agit d'un étudiant nommé Johannes Casearius, dont on a retrouvé l'inscription dans l'Album de l'Université de Leyde (cf. Freudenthal, pp. 114, 330).

l'historien [1] suivant laquelle Spinoza serait né à Valladolid, en Espagne. Graetz s'était fondé pour contredire le témoignage formel de Colerus sur le texte de la lettre 76 de Spinoza : « Ipse quendam Judam quem fidum appellant novi. » (J'ai *connu* moi-même un certain Juda le Croyant.) Il s'agit de Don Lope de Vera y Alarcon, brûlé vif par l'Inquisition en 1644 pour crime de judaïsme. Mais *novi* a été à tort pris à la lettre par Graetz et paraît ici l'équivalent de « scio ». Ni Juda n'a été à Amsterdam, ni Spinoza en Espagne [2].

Les premières années de Spinoza, ses études rabbiniques et théologiques sont connues. M. Freudenthal ne renouvelle guère le sujet que par la forme littéraire. Regrettons avec lui la rareté des renseignements sur la personne des parents de Spinoza, de sa mère surtout, Hanna Débora. Celle-ci mourut, d'ailleurs, quand Baruch avait six ans. L'absence d'influence et de tendresse féminines paraît s'être fait sentir dans la formation presque exclusivement intellectuelle et rationnelle du caractère et de la pensée du philosophe. Spinoza entra à l'école juive d'Amsterdam, à peu près dès l'époque de sa fondation (1639). Il y parcourut les échelons de l'enseignement hébraïque et talmudique et fit concevoir à ses maîtres les plus brillantes espérances sur son avenir. On sait comment ces espérances se changèrent en inquiétudes, quand on s'aperçut que le jeune Baruch se détachait des croyances traditionnelles et bientôt des prescriptions cérémonielles du judaïsme, d'une part, sous l'influence de pages hardies et suggestives lues chez des théologiens juifs, les Ibn Ezra, les Gersonide, les Joseph del Médigo, vite dépassés par l'effort pénétrant de ses propres spéculations, stimulé, d'autre part, par l'étude de la philosophie et des sciences profanes.

Détaché intérieurement, Spinoza ne consomma pas tout de suite sa rupture. Son père, Michael d'Espinoza, meurt le 28 mars 1654. Un document prouve que Baruch fréquente encore la synagogue au moins pendant l'année suivante. On sait que d'après le récit de Lucas, deux jeunes gens, se disant amis de Spinoza, viennent lui poser des questions insidieuses sur la Bible afin d'obtenir de lui des réponses compromettantes. Spinoza met fin en quelques mots à l'entretien, et ces deux jeunes gens, mécontents de sa discrétion, vont le dénoncer comme un adversaire perfide de la synagogue. M. Freudenthal montre le caractère suspect de

[1] *Geschichte der Juden*, t. X, p. 402. Cette supposition devient affirmation dans son Histoire juive populaire (t. V, p. 184, de la traduction française).

[2] Cf. Couchoud, p. 2, note.

ce récit, mais admet le fait que Spinoza exprima devant témoins ses libres opinions.

On sait aussi que son abandon de la synagogue lui valut après diverses péripéties la peine de l'excommunication. Là encore le fait est constant, mais le récit des biographes est tendancieux et ne mérite qu'une créance relative. M. Freudenthal s'applique à remettre les choses au point et à distinguer l'histoire de la légende. Spinoza, lorsqu'il eut cessé de fréquenter la synagogue, se mit à assister aux réunions religieuses de communautés chrétiennes, principalement chez les Mennonites et les Collégiants, la secte la plus libre alors et la plus ouverte à tous. Spinoza a-t-il, comme le croit son biographe, senti en lui après sa rupture un « vide douloureux », et a-t-il voulu chercher dans le christianisme quelque chose qui remplaçât sa foi évanouie ? Il est permis d'en douter, car s'il rejetait le judaïsme traditionnel, sa pensée ni son cœur ne restaient vides de concepts sur Dieu et sur la religion, et nul n'était plus capable que lui de se suffire à lui-même en pareille matière. Il s'est tourné vers le christianisme plutôt par curiosité intellectuelle que par besoin de calmer une torture morale, et il a été attiré particulièrement par ces sectes qui, rejetant les disputes dogmatiques et se passant d'autorités ecclésiastiques, se faisaient à elles-mêmes leur croyance et donnaient le pas à la morale sur la théologie. Il est allé vers elles, parce qu'il trouvait chez leurs adeptes des dispositions et des goûts analogues aux siens, tout en demeurant, au fond, très différent d'eux. Il y chercha et y rencontra des amitiés précieuses, mais nullement une foi nouvelle qui s'édifiât sur les ruines de l'ancienne. Il ne se convertit pas et n'avait pas à se convertir. Quoi qu'il en soit, ses anciens coreligionnaires, le voyant s'éloigner d'eux pour aller fréquenter des chrétiens, purent croire à sa prochaine apostasie. Et cet acte, très vraisemblable à leurs yeux, d'un membre d'une famille vénérée qui avait donné des serviteurs zélés à la communauté d'Amsterdam, leur parut plus qu'un scandale, un danger véritable qu'il importait de conjurer. On y mit tous ses efforts. Mais c'est ici que les biographes paraissent avoir dramatisé à l'excès [1].

Après des avertissements, des promesses d'argent, des menaces, on aurait recouru, d'après Bayle et Colerus, aux voies de fait, et Spinoza aurait été victime d'une tentative de meurtre. Bayle conte qu'un jour que Spinoza sortait du théâtre, un Juif voulut le tuer et le blessa. Colerus dit avoir appris d'un voisin de Spinoza qu'un

[1] Fr., p. 69.

attentat eut lieu contre lui à sa sortie de la synagogue, mais que son vêtement seul fut atteint et troué d'un coup de stylet, et qu'il le conserva en souvenir. M. Freudenthal insiste, après Van der Linde, Balzer et Meinsma, sur les invraisemblances de ces récits. Il n'y a pas trace de l'événement dans les actes juridiques du temps : or, il eût pu difficilement passer inaperçu. Lucas, d'ailleurs assez malintentionné à l'égard d'Israël, s'en tait. Bayle et Colerus ne connaissent l'attentat que par Van der Spyck, chez qui Spinoza demeura plus tard, et celui-ci semble avoir varié dans son récit. Si ce n'est donc pure fiction imaginée par Van der Spyck, une saine critique doit voir, au moins, dans un fait ainsi présenté, le grossissement, longtemps après, d'un incident de moindre importance, quelque rixe peut-être. Quant au récit de Lucas relatif à la comparution de Spinoza devant le Bet Din, à son interrogatoire, aux cérémonies de l'excommunication, récit fait à trente ans de distance, il contient mainte inexactitude. Les dénégations préalables de Spinoza, sa réponse irrévérencieuse à son ancien maître, Morteira, appelé à tort chef de la Synagogue, le « scénario » du hérem sont autant de données sujettes à caution. On en trouvera la critique dans le livre de M. Freudenthal [1]. Sur le sujet même de l'excommunication, il s'explique sans partipris, essayant de faire la psychologie des juges de Spinoza. Pour fâcheuse qu'ait été une mesure où l'aveuglement et la passion ont eu leur part, on ne saurait à son sujet, dit-il, prononcer le mot d'auto-da-fé. L'excommunication était chose commune à cette époque chez les sectes même les plus tolérantes. Le fondateur de la secte des Mennonites appelait l'interdit « le joyau de l'Eglise, sans qui une communauté est comme une ville sans murs ni portes. » Et en fait toute association a le droit d'exclure d'elle tout non conformiste. Où elle l'outrepasse, c'est quand elle s'inspire de sentiments haineux et prête l'oreille à la calomnie. Et la calomnie eut quelque part dans le procès de Spinoza. Ce qui choque aussi, c'est l'emploi de l'âpre formule d'excommunication avec ses malédictions implacables. On a dit que les Marranes avaient été pénétrés par l'esprit des juges de l'Inquisition, qu'ils leur avaient emprunté à la longue leur habitude d'épier les consciences, et leur promptitude à condamner les dissidences de doctrines et les écarts de fait. On a dit que moins que quiconque, ayant si tragiquement souffert de leurs savantes et féroces persécutions, ils eussent dû appliquer à l'un des leurs des procédés qui semblaient s'en inspirer. Il est vrai ; mais d'abord il y a loin du bannissement au

[1] P. 72.

bûcher, et puis l'argument de l'Inquisition peut être invoqué, d'autre part, à la décharge du collège rabbinique d'Amsterdam. Le raisonnement suivant, que M. Freudenthal reprend après Munk, Graetz et d'autres, n'est pas sans valeur. Les Marranes, victimes de l'Inquisition, étaient attachés à leurs croyances et à leurs rites d'un amour que les souffrances avaient exalté à l'extrême. Établis depuis peu sur une terre de quasi-liberté, ils mettaient à accomplir les prescriptions de leur culte autant de zèle et de ferveur reconnaissante qu'on avait déployé de passion et de rigueur à réprimer chez leurs pères tout semblant de retour à la religion honnie. Quelle amertume pour eux et quel sursaut révolté de conscience à entendre taxer leurs antiques croyances d'erreurs puériles, et leurs sacrifices de chimères ! A laisser se répandre impunément des opinions et se répéter des actes qui déconsidéraient ce qui, à leurs yeux, avait la double consécration d'une tradition révérée et de récents et douloureux martyres, ils crurent commettre une faute capitale, détruire par lâcheté la paix et la stabilité de leur communauté maintenant respectée et florissante. Ce sont là des considérations que tout biographe impartial doit faire valoir au sujet d'une mesure d'ailleurs aussi inefficace que haïssable en elle-même.

II

Spinoza était prêt à la séparation : l'excommunication ne changea rien à sa conduite. Nous ne le suivrons pas avec M. Freudenthal dans les différentes retraites studieuses où il mena la vie sobre et presque impassible d'un sage doublé d'un artisan expert. Faut-il penser que sans sa condamnation et les sentiments qu'elle anima dans son cœur, il n'eût pas si ardemment cherché la vérité philosophique et religieuse, et qu'il eût hésité, d'autre part, à donner la publicité même voilée d'une publication anonyme à des pensées qui devaient heurter violemment l'opinion, bref qu'on soit redevable à la sévérité des rabbins d'Amsterdam de la rédaction du *Tractatus* et de l'*Éthique?* Cela est peu vraisemblable pour ce dernier ouvrage. On pourrait le soutenir pour l'autre, si l'on faisait remonter le dessein principal de sa composition aux événements qui modifièrent le cours de l'existence de Spinoza [1].

[1] K. Fischer, I, p. 295, opinion combattue par M. Freudenthal, p. 336.

Et il est avéré qu'en certaines parties le *Tractatus* reprend et développe une apologie rédigée par lui en espagnol l'année de son excommunication, pour se justifier aux yeux des magistrats d'Amsterdam qui l'avaient banni, apologie qui n'existe plus, probablement en raison même de ce que l'auteur en a incorporé l'essentiel dans l'ouvrage de 1670. Mais cet ouvrage n'est pas seulement la réalisation longuement mûrie d'un plan ancien. Il fallait d'autres causes que ses rancunes de jeunesse pour décider l'humble polisseur de verres de Voorburg à une pareille publication dont l'anonymat palliait insuffisamment la hardiesse et qui interrompit plusieurs années la composition de l'*Éthique*. Venons-en donc, à la suite de M. Freudenthal [1], aux circonstances qui ont fait naître le *Tractatus* et rattachons-les aux idées maîtresses qui en forment la trame.

La vie politique et religieuse était si mouvementée et si accidentée en Hollande, aux environs de 1660, qu'on peut prétendre trouver dans bien des faits de ce temps le prétexte décisif qui mit la plume à la main de Spinoza. D'après W. Bolin, ce serait le sort du philosophe cartésien Geulincx, destitué de sa charge par les intrigues des théologiens, qui l'entraîna à faire campagne contre eux. Mais M. Freudenthal montre que lors de cet incident, à la date de 1658, Spinoza ne songeait pas encore à son traité, et que, par la suite, Geulincx ayant retrouvé une situation satisfaisante à l'Université de Leyde, sa cause avait cessé de passionner l'opinion. Les vrais motifs du dessein de Spinoza sont à chercher, en dehors de certaines dispositions personnelles que d'ailleurs ses lettres révèlent assez clairement, comme le désir de se disculper du reproche d'athéisme, dans la situation politique et religieuse générale des Pays-Bas.

Le *Tractatus* devait être avant tout un pamphlet politique où Spinoza prenait parti dans la lutte engagée entre l'État et l'Église et qui divisait les Pays-Bas, délivrés du joug espagnol, autant que les autres pays d'Europe. Il y avait, d'un côté, le gouvernement libéral de Jan de Witt, suspect d'athéisme et de libre-pensée, de l'autre, les prédicateurs réformés, persuadés et désireux de persuader que la prospérité de l'État était liée indivisiblement à la stabilité de l'Église. En 1662, Sociniens, Quakers, Mennonites sont persécutés ; le renom de tolérance des Pays-Bas fléchit. Jan de Witt, après avoir conclu la paix avec l'Angleterre en 1667, combat avec énergie les prétentions croissantes du clergé, lui interdit toute immixtion dans le domaine politique. Le gouverne-

[1] Ch. VIII.

ment se réserve le droit de régler les affaires religieuses. Il fait soutenir par ses amis que c'est à la philosophie et à la science de décider du sens de la parole divine. Spinoza, qui est un des amis les plus dévoués du grand Pensionnaire, prêtera à la défense de cette politique le concours de sa force dialectique et de sa haine du préjugé et de l'intolérance. Mais en penseur, qui examine le fond des questions, il agrandit le débat : le but politique concret s'efface devant la doctrine générale. Le pamphlet prend les proportions d'une ample dissertation spéculative. Il s'agit de fonder et de défendre « la liberté de philosopher » absolument, et de prouver, selon la formule même qui suit le titre du traité, « que la liberté de philosopher peut être accordée non seulement sans porter atteinte à la piété et à la paix de l'État, mais encore qu'elle ne peut être enlevée qu'avec la paix de l'État et la piété elle-même ». Ces thèses n'étaient pas tout à fait neuves. Il y a tout un lent progrès dans l'affranchissement religieux, qui commence à l'époque de Frédéric II et d'Abélard. Spinoza eût pu, si la chose eût été dans ses goûts, faire un long « historique » de son sujet. Il eût cité aussi des contemporains : Kœrbagh, L. Meyer, Hobbes combattaient avant lui, à des points de vue divers et avec un talent inégal, l'antique asservissement de la pensée. L'originalité de Spinoza est d'avoir d'abord synthétisé tous ces efforts et, d'autre part, d'avoir essayé de défendre l'indépendance de la pensée philosophique et politique, non seulement du point de vue de la philosophie et de la politique, mais de celui de la religion même.

Il importe, aux yeux de Spinoza, de séparer bien nettement philosophie et théologie [1]. Il le sent bien, la querelle s'éternise sans profit qui oppose la raison à la foi et la loi humaine à la loi révélée, comme est vain tout essai de subordination de l'un à l'autre. Rationalisme et orthodoxie étroite ne peuvent ni triompher définitivement l'un de l'autre ni se partager en paix le même domaine. Il faut montrer que le problème est insoluble parce qu'il est mal posé. La foi bien entendue, la Révélation bien comprise n'ont rien à céder ni rien à emprunter : ayant leur domaine propre, elles laissent le sien intact à la raison et à l'État législateur, qui ne s'inspire que de ses conseils. C'est au nom de la vraie théologie qu'il importe de combattre la théologie fanatique, au nom de la vraie religion qu'on écartera les revendications abusives des pasteurs qui veulent tout régenter. Ils invoquent l'Ecriture? Invoquons-la de même et montrons que les Livres saints leur donnent

[1] Voir notamment le ch. xv du *Tractatus*.

tort. La thèse de Spinoza suppose une longue première partie consacrée à l'étude de l'Écriture et des écrivains sacrés, à l'examen de l'étendue et de la valeur de la Révélation, à la définition de la vraie foi. Et la discussion de ces questions nécessite une connaissance approfondie de la langue hébraïque. De là cette sorte d'« Introduction à l'Écriture », comme on dirait aujourd'hui, qui remplit les quatorze premiers chapitres du Traité et d'où il ressort avec évidence pour Spinoza que philosophie et théologie sont indépendantes l'une de l'autre, non parce qu'elles ont des façons différentes de concevoir la vérité, mais parce qu'elles ont pour objet des vérités d'ordre différent, parce que leurs royaumes sont distincts. Les vérités de la Révélation sont d'ordre moral et ne visent que les mœurs. La Révélation, par l'organe des prophètes, — qui ne sont pas des penseurs, mais des hommes d'imagination, — n'a « révélé » que ces deux choses : la vertu de l'obéissance et celle de l'amour des hommes. Tout le reste qui remplit la Bible, histoire et législation, est, au témoignage de la Bible même, — interrogée sans idée préconçue, — chose humaine, contingente, reflet de la tournure d'esprit particulière de chaque auteur, par conséquent matière à critique comme toute production littéraire quelconque, inapte à fournir aucune théologie particulière et exclusive, aucune législation intangible, aucune philosophie, aucune métaphysique. Il y a toutes sortes de conceptions dans la Bible sur la notion de Dieu par exemple, tour à tour feu, corps, esprit, etc. Les lois de Moïse sont une constitution ne concernant que le peuple d'Israël et seulement dans les limites de son territoire propre. Bref, la Bible (Ancien et Nouveau Testament) n'est un livre divin, inspiré, salutaire, qu'en tant que législateurs, prophètes, ou apôtres ont prêché l'obéissance ou amour de Dieu et l'amour des hommes. Ils l'ont fait avec une inspiration plus ou moins élevée, et à cet égard Spinoza met au premier rang le fondateur du Christianisme, parce qu'il lui plaît de voir dans sa prédication la formule la plus rapprochée et directe de sa propre conception du contenu spécifique de la religion. Ainsi l'examen philologique des Livres bibliques, de leur origine, de leur but, de leur authenticité, a pour but de mettre en lumière cette thèse fondamentale que l'autorité de l'Écriture se borne à ce seul enseignement moral. Si donc l'Écriture elle-même laisse les opinions et les croyances libres et si la piété n'a rien à redouter de cette liberté, l'État doit la tolérer aussi. On sait par quelle théorie renouvelée de Hobbes et annonçant le *Contrat social* Spinoza investit l'État de l'autorité absolue, qui enchaîne les actes et décide souverainement, sinon

indiscutablement, ce qui est ou non licite, jusque, s'il le croit de son intérêt, en matière religieuse. N'insistons pas ici sur ce que M. Couchoud appelle la théorie du libéralisme autoritaire ; mais revenons un instant sur la position prise par Spinoza dans la première partie du livre.

Nous l'avons vu, c'est sous l'angle de la religion que Spinoza traite la question de la liberté de pensée. Laissant à plus tard l'exposition méthodique de ses idées personnelles sur l'unité de substance et le Dieu immanent, Spinoza se met, en général, dans la situation d'un croyant indépendant qui s'applique par une étude impartiale des textes saints, — acceptés comme tels, — à en tirer la vérité objective sur la révélation, la prophétie et les miracles. Il lui arrive donc d'affirmer l'idée d'un Dieu personnel et providentiel, et il tient pour accordé le fait même d'une connaissance révélée à ceux qui parlent dans la Bible au nom de ce Dieu. Mais le Spinoza du *Tractatus* n'est pas au fond différent de celui de l'Ethique et on a pu à juste titre rapprocher certains passages de doctrine communs aux deux livres (sur la connaissance et l'amour de Dieu, par exemple). On sent qu'il n'admet pas pour son compte le Dieu personnel des Ecritures et cependant son langage donne bien des fois le change, et l'on peut croire qu'il parle en son propre nom quand il ne prévient pas, de façon expresse, qu'il exprime l'opinion des auteurs bibliques. Quant à la Révélation, il y adhère, mais en détournant ce mot de son sens habituel et en le limitant, comme nous l'avons vu, aux vérités morales. Seulement, même ainsi limitée, la notion implique un élément de surnaturel. Tantôt Spinoza l'oppose à la connaissance rationnelle, et semble admettre que la certitude morale n'est venue à l'homme que par la Bible, tantôt il donne à entendre que cette révélation, ne révélant que la règle des bonnes mœurs, n'est spéciale à aucun peuple et à aucun moment de l'histoire. Il plane donc de l'équivoque sur certaines pages du Traité. Ces incohérences dans le ton, ici objectif et là sans doute personnel, sont-elles dues à une évolution dans les croyances de Spinoza dont il n'aurait pas pris soin d'unifier les moments successifs[1] ? C'est assez peu vraisemblable. Bien que la rédaction soit loin, en effet, d'être homogène, que les divers morceaux du livre aient manifestement des dates différentes, qu'il y ait là comme un amalgame de dissertations, néanmoins la doctrine est au fond partout la même, à travers les inégalités et aussi les réticences qu'expliquent les nécessités d'une œuvre de combat. Et il est clair que, si Spinoza se place sur le terrain biblique, jusqu'à

[1] Opinion de Maurer, *Die Religionslehre Spinozas.*

tirer parti de l'histoire des Hébreux pour dénoncer les périls d'un gouvernement clérical et définir la meilleure des politiques, c'est pour combattre avec plus de succès les théologiens en luttant sur leur propre terrain, et en propageant ainsi à la faveur de cette manœuvre les vues qui lui sont chères. C'est ainsi qu'il montre que la Bible n'énonce clairement que les « dogmes de la foi universelle » : Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, unique, présent partout, souverain maître dont le culte consiste uniquement dans la justice et la charité[1]. Quant à savoir ce qu'est Dieu au juste, la Bible ne l'indique pas et les disputes théologiques sont vaines. C'est au minimum dogmatique sus-énoncé que peut et doit se borner le *credo* de qui ne peut arriver à la connaissance intellectuelle ou exacte de Dieu, « laquelle n'est pas un don commun à tous les fidèles ». On s'est étonné de le voir formuler ce *credo* et on a suspecté sa sincérité. Il est certain, la lettre 30 en fait foi, qu'il avait à cœur de se disculper de l'accusation d'athéisme, et ces déclarations étaient peut-être dictées par la prudence. Il n'en est pas moins conforme à son dessein de chercher à définir, aux termes de la Bible, en quoi doit consister, comme croyance et comme préceptes, la vraie religion, telle qu'elle peut être conçue par l'ensemble des esprits. Le souci de ménager l'opinion chrétienne se fait jour, en tous cas, plus manifestement dans les hommages fréquents rendus par l'auteur du *Tractatus* à Jésus et aux apôtres, dans sa timidité à examiner les Evangiles du point de vue critique et dans son insistance partiale à les vanter aux dépens de l'Ancien Testament.

III

Quoi qu'il en soit de ces précautions et de ces ménagements, ils ne conjurèrent point l'orage que devait déchaîner un ouvrage de cette hardiesse. M. Freudenthal nous conte (ch. IX) les alarmes et les anathèmes qu'en provoqua la publication, vite répandue d'ailleurs sous des formes et des masques divers, parmi les savants de Hollande et d'Allemagne. Des discours, des lettres, des pamphlets dénoncent le scandaleux traité ; les synodes et assemblées religieuses le mettent à l'index. De nombreuses dissertations de professeurs de théologie entreprennent de le réfuter. Rien que l'année 1674 en vit cinq. Du côté juif on paraît s'être peu soucié du livre,

[1] *Tr.*, ch. XIV, 2.

écrit en latin, donc peu accessible : on ne connaît que la réfutation de Balthazar Orobio de Castro. Il n'est pas sans intérêt de rechercher dans le fatras de ces dissertations les remarques et arguments parfois topiques qui s'y rencontrent. C'est ce qu'a essayé sommairement M. Freudenthal.

On accusa surtout Spinoza d'athéisme ; on vit en lui un suppôt du diable, un antéchrist. Ce reproche capital, malgré l'incompréhension qu'il révélait généralement, montre toutefois que les croyants de l'époque, quels qu'ils fussent, ne se méprirent point sur l'immense distance qui les séparait de Spinoza, en dépit de ses hommages au christianisme. Ce qui a permis de soutenir, avec quelque vraisemblance, un tel grief, c'est l'attitude insuffisamment nette qu'il prenait dans son livre.

Pour ceux qui avaient pris la peine de pénétrer le dessein de l'auteur, ils pouvaient alléguer, et ces critiques ont encore leur force, que Spinoza, infidèle à son parti pris d'objectivité, faisait comme les théologiens et interprétait la Bible un peu dans le sens de ses propres doctrines, qu'il cherchait un accord illusoire entre ses propres conceptions religieuses et celles des prophètes ou des apôtres, et qu'il bornait arbitrairement la Révélation en la limitant à la prédication des vertus éthiques, alors que manifestement elle dictait d'une même voix règles de morale et, à défaut d'articles de foi, prescriptions cérémonielles. Il y a bien, en effet, un fond commun de catéchisme moral dans les livres bibliques et qui se laisse assez aisément résumer dans les deux préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, — Hillel l'a fait avant Jésus, — mais on ne peut prétendre qu'aux yeux des prophètes moralistes, le culte n'ait eu aucun caractère sacré. Spinoza était amené à dire que, si la Bible est divine parce qu'elle enseigne une excellente morale humaine, tous les peuples qui ont reçu des maximes analogues peuvent se prétendre éclairés d'une révélation de même nature, sinon de même degré, et que, d'autre part, peu importe qu'on conçoive des idées absurdes ou qu'on s'attache à des croyances extravagantes, si ces idées et ces croyances déterminent des inclinations généreuses et charitables. Autant de conséquences qui scandalisèrent grandement l'opinion et qui sont graves aujourd'hui encore, puisque le problème de l'autorité des livres bibliques divise aussi passionnément que jamais les croyants de toutes confessions.

Au point de vue particulier du judaïsme, Joel a indiqué, dans son intéressante étude sur les sources du livre [1], ce que Spinoza a em-

[1] *Spinozas theologisch-politischer Traktat*, 1870.

prunté à l'exégèse de ses devanciers, de ceux qu'il loue comme Ibn Ezra, comme de ceux dont il combat et raille la méthode comme Maïmonide. Il a montré notamment ce que Spinoza doit à l'auteur du *Moré*, dans la théorie de la prophétie et des miracles et ce qu'il y a d'arbitraire dans les distinctions qu'il établit entre le surnaturel de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il serait intéressant de faire voir que Spinoza a beau faire campagne contre l'exégèse rationaliste, proclamer à chaque instant qu'il faut expliquer les textes par eux-mêmes et ne pas y chercher Aristote, c'est-à-dire une philosophie préconçue, il est bien forcé à son tour de rationaliser à l'occasion. Il dit quelque part[1] qu'il faut soigneusement distinguer dans la Bible ce qui est *approprié* à l'entendement du vulgaire. C'est appliquer précisément l'adage talmudique bien connu : « La Tora a parlé le langage des hommes »; or, cet adage est le fondement même de l'exégèse maïmonidienne. Renan avait raison de dire qu'au fond Spinoza était avec les pères du judaïsme et en particulier avec le grand Maïmonide[2].

Les inconséquences, les défauts, les erreurs matérielles de Spinoza dans le *Tractatus*, ses excessives sévérités à l'égard des maîtres dont il a eu les leçons sont choses signalées depuis longtemps[3], ainsi que son manque de sensibilité à l'égard des trésors poétiques de Job ou des Psaumes et la façon sommaire et étroite dont il conçoit l'histoire du peuple d'Israël et explique ses destinées[4]. Mais il est intéressant de rechercher ce qui est demeuré, en dehors des doctrines politiques que nous négligerons, d'un livre si énergiquement réprouvé et combattu.

La doctrine religieuse, longtemps considérée comme antireligieuse, a repris faveur depuis Jacobi, Novalis, Schleiermacher, et elle est devenue, en somme, à des nuances près, celle des protestants, et même plus généralement, des croyants ultra-libéraux, c'est-à-dire de ceux qui s'efforcent de ne garder de la religion révélée que ce qui n'a rien à redouter des progrès croissants de la science. Spinoza a frayé la voie à Strauss et à Renan. Quand celui-ci s'interrogeait sur le type idéal de religion à extraire des livres bibliques, il se rapprochait beaucoup de la religion selon le *Tractatus*. On sait, d'ailleurs, combien l'auteur des *Origines du Christianisme* sympathisait à travers les siècles avec le philosophe émancipé de Voorburg. C'est aussi quelque chose d'analogue au catéchisme éthique du *Tractatus*,

[1] Ch. XIV, commencement.
[2] *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 504.
[3] Voir Joel, *op. cit.*
[4] Cf. Freudenthal, p. 200 et suiv.

un Dieu paternel révélé dans des commandements d'amour pur, de justice et de charité, que récemment des hommes comme A. Sabatier, en France, et Harnack, en Allemagne, proposaient à la conscience moderne comme l'Essence du christianisme. Il y aurait un intéressant chapitre d'histoire religieuse à écrire sur l'influence du *Tractatus* sur l'évolution du protestantisme. M. Freudenthal nous le donnera peut-être dans la deuxième partie de son ouvrage, consacrée à la doctrine.

Dans le judaïsme, le *Tractatus*, nous l'avons vu, est resté peu connu, jusqu'à l'époque de Mendelssohn. Celui-ci a eu le spinozisme en profonde aversion. Sans le confondre avec l'athéisme, car il a pris la peine de l'étudier et de le comprendre, il a combattu comme dangereuse, comme destructive de toute société une doctrine qui taxait d'illusoires les notions communément admises de libre arbitre et d'immortalité. Mendelssohn a même, sur la fin de sa vie, soutenu, comme on sait, une polémique tendant à disculper la mémoire de son ami de l' « accusation » de spinozisme. Il semble cependant que la lecture du *Tractatus* n'ait pas été sans influence sur l'auteur de *Jérusalem*. Non qu'il le cite comme il fait de Hobbes ou de Locke à propos des rapports entre la puissance ecclésiastique et le pouvoir civil. Mais il est impossible qu'il ne l'ait pas étudié et la communauté de certains points de vue est assez frappante. Souvenons-nous que Mendelssohn n'avait point pour le caractère de Spinoza la répulsion que lui inspirait son système. Il a plaint en lui une victime de l'intolérance rabbinique, de cette intolérance dont il a lui-même souffert, malgré l'orthodoxie impeccable de son judaïsme, il a éloquemment exprimé son horreur de l'arme barbare du *hérem*, et, comme Spinoza, proclamé la nécessité d'enlever aux églises toute mainmise sur la puissance civile. Il est, d'ailleurs, allé plus loin que Spinoza dans le sens libéral en défendant à l'Etat de se mêler des actes religieux.

Ailleurs encore, dans sa façon d'interpréter l'Écriture, malgré des divergences capitales, l'influence du *Tractatus* semble se manifester. C'est lorsqu'il sépare dans la Bible ce qui est conforme à l'universelle révélation, aux enseignements de la religion naturelle et ce qu'il appelle les vérités historiques, particulières au peuple d'Israël. Sans doute, tandis que Spinoza voit dans le mosaïsme une constitution politique tout humaine et caduque en sa totalité depuis qu'Israël a été déraciné de son sol, Mendelssohn lui conserve son caractère divin et se refuse à penser que les lois observables en dehors de Palestine aient perdu leur valeur obli-

gatoire et que la tradition rabbinique soit dénuée d'autorité. Mais dire que la Révélation ne s'applique qu'à des commandements, et jamais à des vérités dogmatiques, c'est là une observation, qui tout en étant personnelle à Mendelssohn, a pu lui être suggérée par l'effort si intéressant déployé par Spinoza pour faire voir que la Bible n'enseigne point la théologie. Mendelssohn s'exprime conformément au spinozisme du *Tractatus* quand il proclame contre les théologiens chrétiens que le salut de l'âme ne saurait dépendre d'arguties grammaticales ou de l'explication de versets obscurs, que les enseignements clairs, qui ne prêtent à aucune équivoque, seuls peuvent s'imposer au croyant.

Mendelssohn a été chef d'école. Ses disciples ont, sans doute, souvent adopté des vues contraires à son enseignement. Bien peu ont gardé ce mélange de libéralisme et de stricte orthodoxie qui font l'originalité de *Jérusalem*. Mais, quelque indépendance qu'ils aient montrée à l'égard du rabbinisme traditionnel, ils ont fidèlement conservé la conception selon laquelle le judaïsme est une religion à peu près dénuée de dogmes, religion essentiellement pratique d'obligations cultuelles et morales. Il en est résulté que l'enseignement religieux et la prédication, pénétrés de cet esprit, ont fait à peu près prévaloir dans les milieux éclairés et progressistes une théorie du judaïsme assez analogue, sauf sur le point spécial des réalisations messianiques, au protestantisme libéral.

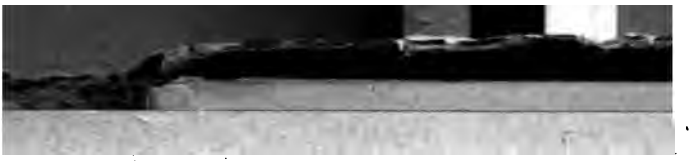
Quant à l'exégèse spinoziste, elle a, au dire de bien des historiens de la critique biblique [1], montré la voie des études vraiment scientifiques. Dans le judaïsme, des hommes comme Mendelssohn et les Biouristes ne l'ont pas suivi dans ses hardiesses, mais ils ont à son exemple remis en honneur l'exégèse simple, naturelle, dévouée au texte, la méthode du *Pechat*, représentée autrefois par Raschi et Ibn Ezra (cités avec éloge par Spinoza); sans rien entreprendre contre l'autorité des Livres Saints, ils ont réagi salutairement contre le Midrasch et l'allégorie, et préparé les savants travaux des Zunz et des Geiger.

En somme, de même que Spinoza est resté plus juif qu'il ne le

[1] D'autres, il est vrai (voir notamment H. Margival, *Richard Simon*, 1900, p. 125 et suiv.), lui contestent cette importance et font commencer la critique scientifique à Richard Simon, qui, dans son *Histoire critique du Vieux Testament*, combat les opinions de Spinoza et à son rationalisme tranchant oppose la tradition. Il n'en est pas moins vrai que l'un et l'autre, et Richard Simon sous l'influence peut-être de Spinoza, ont appuyé leur examen des livres bibliques sur la science philologique. Et l'on peut s'étonner de ne pas voir figurer le nom de Spinoza dans l'*Esquisse d'une philosophie religieuse* de Sabatier, p. 171 Littérature générale sur la critique des livres de l'Ancien Testament)

pensait, de même le judaïsme a plus profité de l'action de Spinoza qu'il ne semble, et le temps s'est chargé de faire fructifier les germes utiles contenus dans son œuvre. Maintenant que l'heure est venue des jugements impartiaux et quasi définitifs, on peut essayer d'apprécier, à l'aide surtout d'ouvrages comme celui de M. Freudenthal, la portée exacte de cette œuvre hardie et complexe et les divers ordres d'influence qu'elle a pu exercer dans le domaine de la philosophie, de la morale et de la religion.

JULIEN WEILL.



CONTRIBUTIONS

A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE

ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

VIII

LES TERRITOIRES D'ÉPHRAÏM ET DE MANASSÉ D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ.

Le Livre de Josué nous a transmis, sur les territoires dévolus à la tribu d'Éphraïm et à la demi-tribu cisjordane de Manassé, des indications assez confuses : nous trouvons au chapitre XVI deux descriptions plus ou moins tronquées ou altérées de la frontière méridionale d'Ephraïm et un fragment de la délimitation d'Éphraïm et de Manassé, à rapprocher des données plus complètes réunies au chapitre XVII ; le chapitre XVI n'est donc qu'une compilation. La comparaison des différentes versions montre, d'ailleurs, que la Septante a utilisé des textes spéciaux. Il paraît, dans ces conditions, assez difficile de reconstituer les tracés des frontières des deux tribus ; il convient néanmoins de le tenter et, à cet effet, de soumettre à une analyse rigoureuse les textes qui nous sont parvenus.

En voici un premier :

Le lot qui échut aux enfants de Joseph partait du Jourdain près de Jéricho — des eaux de Jéricho à l'est — montait de là au plateau de Béthel,

[1] Voir *Revue*, t. XXXV, p. 185 ; t. XLIII, p. 161 ; t. XLIV, p. 29 ; t. XLV, p. 165 ; t. XLVI, p. 184 ; t. XLVII, p. 23 ; t. XLVIII, p. 29 et 176.

allait de Béthel à Louz — ἀπὸ Ἱεριχὼ εἰς τὴν ὀρεινὴν, τὴν ἔρημον, εἰς Βαιθὴλ Λουζά — traversait le territoire de l'Arkite de Atharoth — τοῦ Ἀχαταρωθί — descendait à l'occident vers la frontière du Japhlétite — Ἀπταλὶμ — jusqu'au territoire de Bethoron la Basse et jusqu'à Guézer pour aboutir à la mer (Josué, XVI, 1-3).

La version de la Septante, qui diffère de l'hébreu sur plusieurs points comme on vient de le voir, omet en particulier les mots : « jusqu'à Guézer ».

La seconde description est un peu moins écourtée :

Voici le territoire des Bené-Éphraïm distribués par familles. Leur frontière à l'est fut Atroth-Addar jusqu'à Beth Horon la Haute. Elle atteignait à l'occident Mikmethah vers le nord, tournait à l'orient vers Thaanath-Schilo, passait à l'est jusqu'à Ianoah. De là, elle descendait à Ataroth et à Naara, touchait à Jéricho et aboutissait au Jourdain. De Thappouah, la frontière gagnait à l'ouest Nahal Qana et se terminait à la mer. (Josué, XVI, 5-7.)

La Septante substitue à Atroth-Addar Ἀταρὼθ καὶ Ἐρὼκ, ce qui correspond bien à l'Arkite d'Ataroth de Josué, XVI, 2. Elle s'accorde avec l'hébreu pour nommer Beth Horon la Haute, et non comme Josué, XVI, 2, Beth Horon la Basse — ce qui établit bien la dualité des sources utilisées pour la rédaction du chapitre XVI — ; enfin, elle fait cette fois de Guézer un jalon de la frontière.

Cette seconde description part d'un point médian, comme la description de la frontière méridionale de Zabulon (Josué, XIX, 10-12) ; comme elle, elle envisage d'abord le tronçon occidental.

Ce point médian, c'est Atroth-Addar, mentionné par Josué, XVIII, 13, comme un point de la frontière de Benjamin : « elle descendait à Atroth-Addar sur la montagne qui est au sud de Beth Horon la Basse » — καὶ καταβήσεται τὰ ὅρια Ματαρὼβ Ὀρὲχ ἐπὶ τὴν ὀρεινὴν, ἥ ἐστι πρὸς λίβα Βαιθωρὼν ἡ κάτω.

Au nord-nord-est de Beit Ur el-Foka est le village Aïn Arik : les leçons de la Septante : Ὀρὲχ, Ἐριὸκ, se rapprochent donc de la vérité; la lecture Addar doit être définitivement rejetée; Ματαρὼβ doit être rectifié en Ματαρὼθ ou plutôt en Ἀταρὼθ.

Des deux noms associés, l'un doit désigner la localité, l'autre le pays. Il y avait dans la contrée plusieurs Ataroth; Josué, XVI, 7, cite Ataroth près Naara. Il était donc nécessaire, pour bien préciser le point médian, de faire suivre son nom Ataroth de celui du pays d'Arik. Ce pays correspond, sans nul doute, à la vallée d'Aïn Arik ; Ataroth d'Arik pourrait, par suite, être cherché au Khet-Thireh, où l'on a signalé des ruines importantes [1].

[1] Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 43.

D'Ataroth-en-Arik la frontière se dirigeait vers l'ouest sur Iefleti, Ἀπταλίμ de la Septante ; ce nom évoque à l'esprit l'introuvable toparchie de Bethleptephenen (Plin., V, 14, 1), sans qu'aucun site puisse être mis en avant.

Plus loin, on rencontrait Beth Horon, partagé alors comme aujourd'hui en deux agglomérations : Beit Ur el Foka, Beit Ur et-Tahta, compris dans le lot d'Éphraïm, mais rétrocédé par lui aux Lévites (Josué, XXI, 22 ; I Chr., VI, 58, et VII, 28).

Beit Sira, à l'ouest de Beit Ur et-Tahta, serait, d'après M. Clermont-Ganneau, la ville de Ouzen-Seera (l'oreille de Seera), fondée par une fille d'Éphraïm (I Chr., VII, 24). Les légendes sur Neby Maïn et les cinq filles de Jacob, recueillies par le savant orientaliste [1], attestent que la frontière passait au sud de Bir Maïn ; elle laissait, au contraire, au sud Yalo, l'ancienne bourgade Danite d'Ayalon.

Enfin, Guézer était la propriété d'Éphraïm, bien que l'indigène Kenaanite ait continué à y séjourner (Juges, I, 29).

Au delà de Guézer, le tracé de la frontière semble perdu. On sait seulement qu'il « atteignait à l'occident Mikmethah vers le nord ». On en déduit que la frontière, au lieu de continuer de courir à l'ouest, se redressait vers le nord, mais jusqu'à quel point, on l'ignore. Car on est loin d'être d'accord sur la position de Mikmethah. Au moyen âge le moine Burchard [2] songeait à Kakoun ; mais cette opinion est inconciliable avec l'identification de l'oued Kanah, ligne de démarcation de Manassé et d'Éphraïm, avec le Nahr el Aujah. Kakoun, se trouvant au nord de cette rivière, tombe en plein territoire de Manassé, au nord d'Éphraïm, et ne saurait jalonner la frontière méridionale de cette tribu.

D'autre part, on est frappé de ce que les villages Ibn Ibrak, El Yeyudieh,— qui correspondent à d'anciennes bourgades danites,— sont si proches du cours du Nahr el Aujah ; entre ces localités et la rivière, il n'y a qu'une bande étroite de collines sablonneuses. La rivière n'aurait-elle pas constitué au nord la frontière de la tribu de Dan ? Si on l'admettait, il faudrait faire aboutir la frontière méridionale d'Éphraïm, non à la mer comme le suggère Josué, XVI, 3, mais en un point voisin de l'oued Kanah, et Mikmethah devrait être cherché près du Nahr el Aujah ; dès lors on est conduit à jeter les yeux sur Tell el Moukhmar, déjà étudié par M. Clermont-

[1] Clermont-Ganneau, *De Jérusalem à Bir Maïn*, *Bulletin de la Société de Géographie*, mai 1877, p. 512.

[2] Burchard du Mont Sion, *Description de la Terre Sainte*, p. 83, éd. Laurent.

Ganneau[1] ou sur le village voisin de Ma'moudieh[2]. La Septante, en substituant à Mikmethah les mots Ἰκασμὸν ἀπὸ βορρᾶ Θερμᾶ, paraît donner aux investigations une orientation différente, mais nous conduit, en réalité, sur le même terrain : à l'est de Tell el Moukhmar se trouve Kh. Oumm el Hammam[3], localité antique, dont le nom est la traduction du grec Θερμᾶ ; et au nord de cette localité Kefr Kasim[4], qui a succédé lui-même à une bourgade antique.

Si maintenant nous envisageons le tronçon oriental de la frontière, nous trouvons tout d'abord Béthel, primitivement nommé Louz (Genèse, XXVIII, 19; Josué, XVIII, 13), ville d'Éphraïm selon les uns (I Chr., VII, 28), qui joua un grand rôle dans l'histoire du royaume d'Israël (I Rois, XII, 29 et 32-33 ; XIII, 2-6 ; XXIII, 15-18; II Chr., XIII, 19 ; XVI, 1 ; II Rois, X, 29 ; XVII, 28), ville de Benjamin selon d'autres (Josué, XVIII, 22). Son site est fixé par l'*Onomasticon* au douzième mille d'Ælia (Jérusalem), sur la droite de la route de Neapolis (Naplouse); c'est Beitin.

Tanath Schilo, le *seuil de Schilo* d'après le Talmud[5], correspondrait à la tête du défilé menant à Schilo. La leçon de la Septante εἰς Θηνασὰ καὶ Σέλλης est évidemment fautive.

Une autre localité importante d'Éphraïm est Naaran (I Chr., VII, 28). Josèphe[6], en nous apprenant qu'Archélaüs détourna une partie des eaux qui alimentaient Naaran pour irriguer ses palmeraies de la vallée du Jourdain, permet d'en préciser l'emplacement. L'aqueduc antique a été retrouvé ; il partait d'un point de l'oued en amont du Kh. el Aujah et-Tahtani, dont les ruines étaient selon l'indication de l'*Onomasticon* à cinq milles de Jéricho. Voilà donc où il convient de placer Naaran, et non au Kh. Samieh[7], qui se trouve en amont de la tête du canal de dérivation.

Cette partie de la frontière était-elle jalonnée par deux ou par trois localités? L'hébreu nomme Ianoah, Ataroth, Naara; la Septante écrit : εἰς Ἰανωκὰ καὶ εἰς Μαχὼ καὶ Ἀταρὼθ καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν. La place d'Ataroth sur les deux listes diffère. Pourquoi n'y aurait-il pas eu une Ataroth de Naara, puisqu'il y avait une Ataroth d'Arik ? L'exploration des rives de l'Oued Aujah ne nous fait

[1] Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, t. I, p. 192 et suiv.
[2] Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 371.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 135.
[4] *Ibid.*, p. 141.
[5] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 159.
[6] Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, 13, 1.
[7] Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 210.

découvrir que les localités de Aïn Samieh, Kh. Aujah el-Foka sur la rive droite (benjamite), et Kh. Aujah et-Tahtani sur la rive gauche : ce qui militerait en faveur de la réduction à deux du nombre des villes éphraïmites de cette partie de la frontière.

Quant à la phrase finale : « de Thappouah, la frontière gagnait à l'ouest Nahal Qana et se terminait à la mer », c'est, comme on va le voir, un lambeau de la ligne de délimitation d'Éphraïm et de Manassé.

Celle-ci est décrite moins succinctement par Josué, XVII, 7-9 : « La frontière de Manassé s'étendait d'Ascher à Mikmethah, qui est à l'orient de Schekem, allait au nord vers ceux de Ên-Thappouah ; mais le pays de Thappouah, limite de Manassé, appartenait aux Bené-Éphraïm. La frontière descendait ensuite vers le Val Qana au sud du ruisseau. »

Ici, encore, on se trouve en face d'une description tronquée en deux, branche orientale correspondant à Ên-Thappouah, branche occidentale suivant le cours du Qana. On le reconnaît tout de suite ; mais lorsqu'on veut pousser plus loin cette analyse, on est fort perplexe. Qu'est Ascher? Qu'est Mikmethah à l'orient de Schekem? La Septante, loin de nous fournir à cet égard des éclaircissements, nous apporte un texte tout différent: καὶ ἐγενήθη ὅρια υἱῶν Μανασσῆ Δηλανὰθ, ἥ ἐστι κατὰ πρόσωπον υἱῶν Ἀνὰθ, καὶ πορεύεται ἐπὶ τὰ ὅρια ἐπὶ Ἰαμὶν καὶ Ἰασσὶϐ ἐπὶ πηγὴν Θαφθώθ.

Texte cependant précieux, car Ἰαμὶν et Ἰασσὶϐ s'identifient facilement avec deux localités voisines l'une de l'autre, Jemm'aïn et Yasouf, celle-ci, comme il convient, à l'est de celle-là. Jemm'aïn, qui a donné son nom non seulement à une vallée, mais à tout un canton, était le centre de la terre de Benjamin (I Sam., IX, 4). Yasouf a succédé à une bourgade antique, dont la nécropole s'étendait au nord-est et au sud-ouest du village actuel [1]. Voilà donc reconstitué un fragment de la frontière. La limite passait par πηγὴ Θαφθώθ, Ên-Thappouah, qui paraît devoir être placé au Kh. Faroueh, près des belles sources de l'oued Beidan, plutôt qu'au Kh. Aïnoun. Le cours de l'oued Beidan constitue une frontière naturelle, laissant au nord le Kh. Atuf, enclave d'Éphraïm en Manassé comme l'indique Josué, XIII, 8 : « mais le pays de Thappouah, limite de Manassé, appartenait aux Bené Éphraïm. »

On n'a pas retrouvé Mikmethah à l'orient de Schekem.

Le point initial de la branche occidentale de la frontière, Δηλανὰθ, doit être évidemment cherché à l'ouest de Djemm'aïn. L'exploration du pays ne nous éclaire pas davantage. L'hébreu,

[1] Guérin, *loc. cit.*, t. II, p. 162.

comme il a été observé, au lieu de Δηλανὰθ, cite Ascher : or, l'oued Djemm'aïn se prolonge par l'oued Ma'aser, qui mène aux sources de l'oued Qana. La branche occidentale de la frontière étant constituée par l'oued Qana, le débouché de l'oued Ma'aser était un point important du tracé, et il y a lieu de penser que près de là se trouvait une localité appelée par les uns Ascher, par les autres Δηλανὰθ, ou peut-être Tell Anath.

Il paraît convenable de compléter ces explications sur les territoires d'Éphraïm et de Manassé par l'indication des principaux centres des deux tribus.

I Chr., VII, 28, en assigne quatre à Éphraïm : Béthel, à l'orient Naaran, à l'occident Guézer, enfin Schekem et ses filles jusqu'à Gazza et ses filles. Béthel, Naaran, Guézer nous sont connus. Schekem correspond à la Naplouse actuelle, située au nord de la limite d'Éphraïm et de Manassé ; enclave d'Éphraïm en Manassé, elle fut rétrocédée aux Lévites (Josué, XXI, 21 ; I Chr., VI, 67). On n'en est pas moins surpris de retrouver les Benê-Schekem sur la liste des familles de Manassé installées sur la rive droite du Jourdain (Josué, XVII, 2).

En outre de ces centres, on peut attribuer à Éphraïm :

1. Gazza (I Ch., VII, 28), peu éloignée de Sichem, site d'ailleurs inconnu.
2. Silo (Josué, XXIII, 1 et 10 ; XXI, 19 ; Juges, XXI, 19), au nord de Béthel, à l'est de la voie de Béthel à Schekem, et au sud de Lebona, aujourd'hui Kh. Siloun [1].
3. Lebona (Juges, XXI, 19), aujourd'hui el Lubban [2].
4. Gilgal (II Rois, II, 1-2 ; IV, 38-41), résidence du prophète Élisée, aujourd'hui Djildjilia [3].
5. Baal Schalischa (II Rois, IV, 42), localité voisine de Gilgal, aujourd'hui Kh. es Sahlât ; paraît avoir appartenu au district de Schalischa, visité par le jeune Saül à la recherche de ses ânesses (I Sam., IX, 4).
6. Schaalim, pays que parcourut Saül après avoir traversé le canton de Schalischa, et avant d'atteindre la terre de Benjamin (I Sam., IX, 4) ; semble avoir laissé son nom au village de Sâlim, à l'est de Schekem.
7. Pir'Athôn, au pays d'Éphraïm, dans la montagne des Amalécites (Juges, XII, 13 et 15), — dans la montagne d'Éphraïm,

[1] Guérin, t. II, p. 21 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 164.
[3] *Ibid.*, p. 167.

au pays de Scha'alim, d'après la traduction du P. Lagrange[1]. La rectification *Scha'alim* ne paraît guère plus satisfaisante que la leçon *Amaleq ;* l'identification, généralement admise, de Pir'athon avec Fer'atâ, à deux heures et demie au sud-ouest de Naplouse, reste également douteuse.

8. Ramathaïm-Çophim, en la montagne d'Éphraïm (I Sam., I, 1; VII, 16-17; VIII, 4; XIX, 18-23), résidence de Samuel déjà fixée[2] à Oumm Souffah. Contrairement à ce que nous avions avancé[3] et d'accord avec Josèphe (*Ant. Jud.*, VI, 5), ce serait le lieu de la première rencontre de Samuel et de Saül. Oumm Souffah, étant au sud de Djemm'aïn et au nord-ouest du territoire de Benjamin, correspond bien à la terre de Çouph que traversa Saül venant du canton de Benjamin et regagnant le village paternel[4].

9. Gibeath, dans le mont d'Éphraïm, la ville de Phinée, fils d'Éléazar (Josué, XXIV, 33), aujourd'hui Djibia[5].

10. Timnath-Serah ou Timnath-Herès, la ville de Josué (Josué, XIX, 50; XXI, 40; XXIV, 30; Juges, II, 9), aujourd'hui Tibneh[6].

11. Yeschana, Ἰεσυνὰ, conquise avec Béthel par Abia, roi de Juda, sur Jéroboam (II Chr., XIII, 19). Cette localité, appelée par Josèphe (*Ant. Jud.*, VIII, 11, 3) τὴν Ἰσανὰν, n'est autre que Ἰσάνας, à la bifurcation des voies conduisant de Samarie à la vallée du Jourdain et à Jérusalem, où Pappus, dépêché par Antigone de Jérusalem à Samarie, vint camper et où il fut attaqué par Hérode parti de Jéricho et déjà maître de Cana — sans doute, Kefr Ana — (*Ant. Jud.*, XIV, 15, 12). Yeschana est Aïn es Sinia.

12. Qibçaïm (Josué, XXI, 22), ville lévitique, appelée dans la version parallèle (I Chr., IV, 68) Ioqmeäm, Ἰεκμαὰν, Campsaïm de Jérôme; à rapprocher, au point de vue onomastique, de Cabseël ou Yeqabseël de Juda, καμψαὴλ, *le Temple d'El*, avec la déformation finale subie par Béthel. Nommé entre

[1] P. Lagrange, *Le Livre des Juges*, p. 220.

[2] *Revue*, t. XXIX, p. 41.

[3] *Revue*, t. XXIX, p. 170.

[4] Pour regagner la maison paternelle, Saül passa près du tombeau de Rachel sur la frontière de Benjamin, puis au chêne du Thabor, où il trouva des hommes montant sacrifier à Béthel (I Sam., X). Le chêne de Thabor est le chêne de Débora au pied de Béthel (Genèse, XXXV, 8); peut-être a-t-il donné son nom à El Balûd, à l'ouest de Beitin. Une voie antique reliait les sites de Oumm Souffah et de El Balûd. Sur le bord de ce chemin, devait se trouver le tombeau de Rachel.

[5] Guérin, t. II, p. 106.

[6] *Ibid.*, t. I, p. 89 et suiv.

ÉLÉMENTS, PARALLÈLES ET ORIGINE

DE

LA LÉGENDE DES SEPT DORMANTS

La légende des Sept Dormants a fait le tour de la chrétienté orientale et occidentale. Elle a pénétré dans les littératures syriaque, copte, arabe, éthiopienne, arménienne et peut-être aussi géorgienne. Elle a été transportée en Europe par Grégoire de Tours et a enrichi, non seulement la légende latine de l'Église, mais aussi les littératures nationales. Par le Coran (XVIII, 8-25) elle est entrée dans l'Islam. C'est chez les Arabes qu'elle s'est développée avec le plus de fantaisie, incorporant des éléments disparates, entre autres un nombre considérable d'éléments aggadiques, que nous essayerons de démêler. Dans la littérature proprement juive, des parallèles et des pendants de cette légende ont été déjà signalés. Mais l'œuvre que nous entreprenons restait à faire, car elle n'a été abordée ni dans les éditions de la légende, ni dans les études qui lui ont été consacrées. Il ne nous suffira pas de relever des analogies. Nous tâcherons de démontrer que le judaïsme rabbinique et biblique a été pour quelque chose dans cette création remarquable de l'imagination religieuse. Pour ces recherches il importe d'analyser surtout les variantes les plus anciennes. C'est pourquoi nous commencerons par établir quelles sont les premières rédactions et quelle est celle qui se rapproche le plus du type primitif[1].

[1] Les plus importantes éditions sont :

a) *Acta Sanctorum* (= *A. S.*) (des Bollandistes), mois de juillet, VI, Anvers 1729, contenant l'homélie de Jacob, évêque de Saroug, traduite par le père jésuite Petrus Benedetti (Mobârak) (p. 387-389), la rédaction de Grégoire de Tours (p. 389-392) et, enfin, une version latine (par Surius) d'un original grec attribué à Simeon Métaphraste (p. 392-396).

b) *Acta Martyrum et Sanctorum* (= *A. M.*) publiés par le P. Bedjan (qui,

Langue de l'original.

En quelle langue la légende primitive était-elle rédigée ? Là-dessus une sorte de préjugé persiste. Toutes les pistes remontent à l'Orient sémitique, et pourtant on ne cesse de supposer une origine grecque. Cuper [1] reconnaît que la légende a passé au VIe siècle de l'Orient à l'Occident ; il admet que Jacob de Saroug est le premier auteur connu qui la rapporte, — et pourtant il croit hors de doute que ce sont les Grecs qui ont mis par écrit cette histoire, qui était familière chez eux [2]. Koch, partant d'un prétendu original grec, va jusqu'à le reconstruire et le traduire [3]. Mais il n'appuie cette supposition que sur des arguments bien fragiles. Il allègue que la prose syriaque compte les années d'après les Olympiades [4]. Outre que cela ne prouve presque rien, ce détail ne se trouve que dans la rédaction moins précise publiée par Land dans ses *Anecdota syriaca* [5] ; il manque dans l'édition canonique rééditée par Bedjan. L'autre preuve prête encore plus à la critique : Koch énumère les mots grecs qui auraient passé dans la traduction [6]. Cette liste peut aisément se compléter. Mais ces

d'ailleurs, ne se nomme pas), I vol., Paris, 1890, p. 301-323, version en prose syriaque.

c) *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum.* Tomus I, *Gregorii Turonensis Opera.* Ed. Bruno Krusch, Hannover, 1885, p. 550-552. *De septem dormientibus apud Ephesum* (abrégé de la légende), et p. 848-853 : *Passio Sanctorum Martyrum Septem Dormientium apud Ephysum* (*sic*).

d) Les textes des versions orientales (syriaques, coptes, arabes, éthiopiennes et arméniennes) sont réunis et, en grande partie, traduits et commentés dans le recueil admirable de J. Guidi, *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso* dans les *Atti della R. Accademia dei Lincei.* Rome, 1884, p. 343-445.

Parmi les nombreuses études sur ce sujet relevons :

a) Les introductions et les notes des A. S. (*Acta Sanctorum*) par l'éditeur Guillaume Cuper (p. 377).

b) Les notes précieuses dont Guidi accompagne ses éditions ;

c) La recension du recueil de Guidi par Th. Nöldeke, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1886, p. 453-459 (G. G. A.) ;

d) L'introduction de V. Ryssel à sa traduction allemande de la version syriaque, dans Herrigs, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen*, vol. XCIII (1894), p. 241, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe.* II. *Die Siebenschläferlegende.*

e) John Koch, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung*, Leipzig, 1883. Fort instructif pour l'histoire de la légende en Occident, moins digne de confiance pour les littératures orientales.

[1] A. S., 378.

[2] P. 384.

[3] P. 3-23.

[4] P. 86.

[5] III, 87-99, chez Koch, p. 86.

[6] P. 87 : ἀρχεῖον, ὕπαρχος, πολιτευόμενοι, γλωσσόκομον, ἀνθύπατος, κύβαι. (C'est

quelques termes ecclésiastiques étaient indispensables à l'église syrienne[1]. La plupart des mots grecs sont familiers à la littérature araméenne tant chrétienne que rabbinique[2]. Çà et là, il est vrai, un mot grec rare se trouve[3], mais justement une traduction ne l'aurait pas gardé. L'authenticité des deux homélies de Jacob de Saroug n'est guère contestée, et pourtant elles offrent bon nombre d'éléments empruntés au lexique grec[4].

Au contraire, M. Nöldeke[5] a définitivement prouvé que le texte grec attribué à Métaphraste[6] est traduit du syriaque. L'expression מסבא ומתלא[7] (conforme au ממא ומתן néo-hébraïque) « le va-et-vient du commerce », se rend au pied de la lettre par ἡ δόσις καὶ ἡ κτῆσις. Ryssel[8] ajoute une autre preuve concluante. La phrase[9] עתידין חנן הוי דקדם בים דחלתא דמשיחא נקום כלן, qui veut dire qu'il faut inévitablement paraître devant le tribunal divin, est traduite par ἑτοίμως ἔχομεν « nous sommes prêts » à paraître.

Grâce à la version latine de Surius nous pouvons compléter ces preuves. Avant que les saints Dormants se retirent dans leur grotte, ils s'occupent des œuvres de justice (justitiæ operibus incumbebant). Comme ils distribuent les trésors de leurs pères aux pauvres, ces « œuvres de la justice »[10] ne sont rien autre que la bienfaisance (צדקה)[11]. L'expression est sémitique.

ainsi que Koch explique קופסא, qu'on identifie, en général, avec κάψα, capsa. Voir Krauss-Löw, *Lehnwörter*, 517, 8.)

[1] הרטיקו, (αἵρεσις) הרסים, אפסקופא, אונגליון (ces αἱρετικοί reviennent dans l'hymne copte-arabe publiée par Guidi, p. 355).

[2] אסכולא, אסטרטיוטא, אנתופטיס, אנגקא, (ἐξορία) אכסוריא, אגוסטוס, גנסא, (manque chez Krauss-Löw) גיר, (βῆμα) בים, ארכא, (σχῆμα) אסכמא, כרוזא, (τύραννος) טרונא, טופסא, (ζώνη) זונוס, (sémitique d'après Löw), ורדא פלטמנו, סודרא, מונינטא, למפידא, (sémitique d'après Löw, Fraenkel, Koch) קרון, קיטונא, קופסא, מפיס, פרצוף, פלטין, פליטאומנו.

[3] כרונוס (χρόνος), קינדונוס (κίνδυνος) semblent manquer au vocabulaire néo-hébraïque.

[4] (γλύφω) גלף, גיר, ארטמיס, (Apollon) אפלון, אפיסקופא, (ὄχλος) אוכלוס, קטרג, פרצוף, פלטין, נמוסא, (χλαμύς) כלמיס, טרונא, (Zeus) זוס, הופרכא קוטרגא.

[5] *G. G. A.*, 1886, 453, 454.

[6] Publié dans la *Patrologia Græca* de Migne (CXV, 428-448); cette édition, inconnue à Koch, m'est restée inaccessible; je m'en suis dédommagé par la version latine du texte grec *A. S.*, 392-396.

[7] *A. M.* de Bedjan, 320, 17, 18.

[8] Herrigs *Archiv*, 93, p. 243, note.

[9] *A. M.*, 315, 3, 4.

[10] *Ib.*, 306, 14; זדקתא revient plusieurs fois, par exemple 306 (15), 307 (10), 325 (1)...

[11] Dans le Nouveau Testament ἐλεημοσύνη; dans la légende arabe تصدّق, par ex. Tha'labi, *'Arâis*, Le Caire, 1312, p. 249.

Voici un argument plus décisif encore : l'hérésie est ainsi caractérisée : « Erant enim qui dicerent mortuis hominibus consolationem nullam futuram. Alii affirmabant corpus vetustate consumptum, ipsum quidem consolationem nullam habituram, sed solam animam immortalis vitæ participem futuram[1]. » Or cette « consolation », c'est la traduction littérale de נחמתא, qui signifie en syriaque aussi bien que dans la littérature rabbinique[2], la *résurrection*, dont il s'agit ici.

Pour les deux autres rédactions les plus anciennes de la légende, celle de Jacob de Saroug et celle de Grégoire de Tours, l'origine syriaque n'a jamais été contestée. Il n'y a donc aucune raison pour supposer, avec Nöldeke (p. 455) et Ryssel (p. 244), que le rédacteur a peut-être emprunté à l'Occident le sujet et une partie des noms[3]. Guidi, qui d'abord[4] traitait la prose syriaque de traduction pure et simple, a fini par reconnaître[5] que la légende a passé du syriaque dans les autres langues.

Type original.

Reste à établir laquelle des trois versions rivales a la priorité. Nöldeke ne doute pas que la prose syriaque ne représente l'archétype[6]. Ryssel et Guidi adoptent cette thèse. Ils ont tous négligé de la prouver. La rédaction de la prose syriaque, de la *Passio* de Grégoire de Tours et des Homélies de Jacob de Saroug appartient au VIe siècle. L'âge relatif de leurs éléments constitutifs ne peut se préciser que par des indices intrinsèques.

Le texte syriaque est beaucoup plus étendu que les deux autres rédactions. Son récit est détaillé, ses dialogues copieux, ses caractères individualisés et nuancés. La persécution des chrétiens est développée dans toutes ses péripéties cruelles. Les Juifs même en ont leur part. Les païens et les Juifs se joignent aux soldats de Décius ; ils arrachent les chrétiens à leurs asiles pour les entraîner vers le roi et son cortège d'idolâtres. Les calomnies des courtisans et surtout les dialogues entre Décius et Maximilien

[1] *A. S.*, 394.
[2] Voir le Dictionnaire de Levy, *s. v.*
[3] Le plus important des Sept s'appelle Malchus ou Jamblique; d'après Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* (1863-1870[3]), ces noms désignent d'ordinaire des Sémites ; dans l'Evangile de Jean (XVIII), c'est ainsi que s'appelle le serviteur du grand-prêtre blessé par l'apôtre Pierre.
[4] *Atti*, p. 372 et 442.
[5] *Z. D. M. G.* (1892), XLVI, p. 749, 750.
[6] *G. G. A.*, 1886, 454.

peuvent passer pour de véritables disputations. Les caractères ne se bornent pas aux types de l'homme pieux et de l'idolâtre. Maximilien est l'orateur, l'apologiste des saints, Jamblique leur génie pratique. Les caractères de l'évêque et du proconsul, tous deux chrétiens, sont dessinés plus finement encore. Le proconsul s'emporte, réprimande, gronde, menace, traite Jamblique d'imposteur; l'évêque le nomme « son fils », c'est lui qui pressent le miracle. C'est cette version qui a fait le tour de la chrétienté orientale. Mais ce n'est pas à sa simplicité originale qu'elle doit son succès ; au contraire, c'est aux raffinements et aux remaniements profonds qu'elle a déjà subis.

Grégoire de Tours (2e moitié du VIe siècle) nous apprend lui-même qu'il s'est servi d'un interprète syrien : « passionem eorum, quam Syro quodam interpretante in Latino transtulimus [1]... » et plus clairement encore : « explicit passio... translata in Latinum per Gregorium episcopum interpretante Johanne Syro [2]. » L'exactitude du travail de ce Jean de Syrie mérite d'être reconnue. Les syriacismes sont parfaitement compris : au lieu du ἑτοίμως ἔχομεν du prétendu Métaphraste, il dit : « repraesentandi erimus ante tribunal Christi [3] », la consolation devient « spes resurrectionis [4] ». C'est la plus précise de toutes les rédactions. On peut être surpris que le résumé de *Gloria martyrum* diffère quelque peu de la légende complète ; par exemple, là c'est un seul chrétien qui note l'histoire des saints, ici ils sont deux. Il est plus frappant encore que la *Passio* offre deux séries de sept noms, qui semblent remonter à deux sources conciliées par la supposition que les saints, en recevant le baptême, prirent de nouveaux noms. Notons que le résumé de *Gloria*, de même que la *Passio*, voit dans les hérétiques des Sadducéens, car elle les appelle « la secte impure des Sadducéens ».

Une homélie de Jacob, évêque de Batnae ou Batnân en Saroug (mort en 521), était connue par les *Acta Sanctorum* des Bollandistes. Guidi en a publié l'original syriaque et y a ajouté une version plus étendue qu'il attribue aussi à Jacob. Ces deux homélies diffèrent essentiellement l'une de l'autre et présentent une série de traits frappants. Les Dormants sont encore enfants ; Jamblique n'a que douze ans (dans la 2e version 15). Un rôle considérable appartient aux « sophistes » (חכימא, סופיסטא). Leur caractère est un peu indécis ; il change comme leur nombre d'une version

[1] *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, p. 552, l. 11, 12.
[2] *Ib.*, p. 546, l. 16, 17.
[3] P. 551, l. 5, 6.
[4] P. 850, l. 8.

à l'autre. Au lieu de l'évêque et du proconsul des autres rédactions, ce sont les sophistes qui s'efforcent de démêler le nœud ; Jamblique est amené à l'évêque, mais il est interrogé par le sophiste [1]. Si ces sophistes paraissent déjà comme des blocs erratiques dans la légende, cela est d'autant plus vrai du roi David, qui (dans la 2e version) est envoyé par Dieu pour encourager le pauvre Jamblique accusé de cacher un trésor. Il le console, lui demande la raison de son chagrin, mais, chose étrange, le sophiste l'emporte sur le roi David et réussit à confondre le saint enfant. Enfin, une donnée importante encore. Jamblique demande au sophiste où est l'empereur Décius. Le sophiste répond [2] : ומן מנינא ומן חושבנא דבית יונא תלת מאא ושבעין ותרתין שניא אית לה למלכא « l'empereur Décius est mort depuis l'an 372 de l'ère grecque des Séleucides », c'est-à-dire l'an 60 de l'ère commune. Nous n'essayerons pas d'expliquer cette date, cependant nous n'y voyons pas la durée du sommeil, mais l'année de la mort de Décius. L'autre rédaction de l'homélie compte 350 ans, de la même manière [3].

Guidi [4] recommande à tous ceux qui étudient l'histoire de la légende de tenir compte du caractère particulier des homélies de Jacob. En effet, l'âge des saints, les sophistes, le roi David, la date sont autant de traits distinctifs qui manquent dans la tradition vulgaire de la légende. Il en résulte fort probablement que c'est Jacob de Saroug qui a gardé les éléments d'un type primitif de la légende.

Éléments bibliques.

Parmi les livres bibliques, c'est celui de Daniel qui a laissé les traces les plus profondes dans la légende [5]. Comme Daniel, Hanania, Misaël et Azaria, les saints d'Éphèse sont étroitement attachés à la cour de leur souverain ; ceux-là sont invités à adorer les idoles, ceux-ci devaient leur offrir des sacrifices. Ni Hanania, Misaël et Azaria ni les Éphésiens n'obéissent à l'ordre qui leur est donné. Les délateurs chaldéens dénoncent à Nabuchodonosor les Juifs à qui il a confié le gouvernement et qui ne se soucient pas

[1] Les sophistes sont présentés dans les deux versions (362, 150 et 368, 174) avec un geste plastique : en parlant, ils penchent le doigt en arrière.
[2] *Atti*, 362, 154, 155.
[3] P. 367, 178-179.
[4] P. 356, note.
[5] Voir déjà Koch, p. 77-80.

de ses ordres ni ne se courbent devant ses dieux [1]. De même l'empereur Décius est averti que, tandis que de loin on accourt pour sacrifier aux dieux, ceux qui appartiennent à son palais ne cessent d'enfreindre ses ordres et de négliger ses dieux. La persévérance de Jamblique et de ses camarades égale celle de Hanania, Misaël et Azaria. Leurs arguments et leurs raisons se ressemblent de très près [2].

A côté de ces ressemblances fondamentales nous rencontrons encore une série de traits communs. Daniel et ses amis ont peur de « se souiller » par l'idolâtrie ; Décius « souille » le corps de ses partisans par ses sacrifices [3]. Nabuchodonosor et Décius sont tous deux apostrophés en ces termes : « Souverain, vis éternellement [4] »!

Les tendances de la légende suffisent à expliquer le rôle prépondérant du verset célèbre (Dan., XII, 2) : « Beaucoup parmi ceux qui dorment dans la poussière de la terre s'éveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour la honte et pour une abomination éternelle. » Ce verset (à côté de Jean, V, 28, 29, et Ez., XXXVII, 12) est invoqué par le prétendu Métaphraste pour confondre les hérétiques qui nient la résurrection [5]. Dans la version éthiopienne il s'est confondu avec la preuve tirée de l'Évangile [6]. Le terme ישני אדמת־עפר est devenu familier à la légende [7]. Il s'explique aussi par le שכני עפר du verset d'Isaïe, XXVI, 19, qui sert de preuve concluante pour la résurrection dans le texte syriaque [8], avec Jean, V, 28, 29, et Ezéch., XXXVII, 12 [9].

Il semble bien remarquable que, sur trois preuves alléguées, deux sont tirées des Prophètes et une seule de l'Évangile, quoique le Nouveau Testament en offre de plus nombreuses et de plus décisives [10]. Déjà les Évangiles ne permettent aucun doute là-dessus. Le christianisme paraît comme la doctrine de la résurrection par excellence. Paul prêche à Athènes le Christ et la résurrection [11]. Devant le Sanhédrin il prétend n'être poursuivi qu'à raison de cette doctrine et il réussit à désunir les Sadducéens et

[1] Dan., III, 12.
[2] A comparer Dan., III, 16-18, avec *A. M.* de Bedjan, p. 305, 4 — 306, 1.
[3] Dan., I, 8, *A. M.* de Bedjan, p. 310, 10; — l'expression est assez courante, par exemple I Macch., I, 48, 49.
[4] Dan., II, 4; III, 9; V, 10; VI, 7, 22; *A. M.*, de Bedjan 304, l. pénult.
[5] Surius, *A. S.*, p. 394.
[6] Guidi, *Atti*, 423, note 1.
[7] *A. M.* de Bedjan, 312, 6; 323, 7.
[8] *Ib.*, 313, 4, etc.
[9] *Cf.* aussi ירד עפר des Psaumes, XXII, 30; XXX, 10, et שׁכב על־עפר dans Job, XX, 11; XXI, 26. La traduction de Ryssel (p. 264) omet Is., XXVI, 19.
[10] Les passages du N. T. proclamant la résurrection ont été souvent réunis, par exemple par Mierts, *De resurrectione corporum*, Louvain, 1890, p. 19.
[11] Actes des Apôtres, XVII, 18.

les Pharisiens[1]. De même il est curieux que Job, XIX, 23-27, où l'Église voit, d'après le texte de la Vulgate, une preuve fondamentale de la vie après la mort[2], n'est mis à profit dans aucune version de la légende.

La même observation que pour la résurrection peut se faire pour l'idolâtrie. Il est vrai que, pour combattre les idoles, le Nouveau Testament ne fournit pas d'armes qui égalent celles des prophètes. Mais n'oublions pas que la légende nous place à Ephèse. Qu'y aurait-il de plus naturel que de se rappeler la Diane d'Ephèse et de s'inspirer de l'apôtre Paul[3] ? Mais non ! C'est l'ironie et l'imprécation des Psaumes qui est imitée : « vegetandi (variante : nullum vivendi) usum capere non possunt, ideoque et qui adorant ea prophetica sanctione damnantur, ut similes illis fiant tam factores quam adoratores eorum[4]. C'est le résumé du Psaume CXV, 4-8.

Ces traits se rapportent au fond de la légende. Mais la mise en scène littéraire s'enrichit, elle aussi, à l'aide de la Bible. Déjà chez Jacob de Saroug les pieux enfants répondent à Théodose, qui veut les faire transporter : « Nous resterons ici, car nous aimons ce lieu, comme dit le Psalmiste[5]. » Quelquefois l'emprunt n'est pas tout à fait adapté à la légende.

Surtout les comparaisons et les métaphores sont empruntées à la Bible. Les corps des martyrs sont jetés partout comme le fumier, ce qui est dit du cadavre de Jézabel[6]. Les murs des bâtiments criaient à cause des atrocités, les toits gémissaient[7], comme les pierres et les poutres dans Habacuc (II, 11). La cruauté de la persécution atteint son comble par le trait (d'ailleurs non métaphorique) que « les pères renient les fils, les enfants ne reconnaissent pas leurs parents, les amis s'éloignent de leurs amis » ; c'est aussi un état de choses déploré par le prophète Michée[8]. « Le soleil de la justice[9] » est certainement emprunté au livre de Malachie (III,

[1] *Ib.*, 23, 6-10 ; XXIV, 15, 21 ; XXVI, 8.

[2] Mierts, *De resurrectione*, p. 10-18.

[3] Par exemple, Actes, XVII, 29 ; peut-être Jacob de Saroug, *Atti*, p. 359, 36, 37, a-t-il pensé à l'Artémis des Actes, XIX, 21-41, en opposant à la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, la Trinité de Zeus, Apollon et Artémis.

[4] *Scriptores Rer. Merov.*, 848, 31, 32 ; détaillé chez Chardry, *Sept Dormants* (Altfranzösische Bibliothek I, Heilbronn, 1879, l. 336-352, p. 84, 85).

[5] *Atti*, 369 (209, 210), *A. S.*, 389, Ps., CXXXII, 14.

[6] II Rois, IX, 37, comparaison courante chez Jérémie, VII, 2 ; IX, 21 ; XVI, 4 ; XXV, 33. — *A. M.* de Bedjan, p. 302, 16, 17.

[7] *Ib.*, p. 303, 6-10.

[8] Michée, VII, 5-6 ; Bedjan, p. 303, 16-18 ; *A. S.*, p. 392, la description de Michée empruntée aussi par Math., X, 21 ; Luc, XXI, 16.

[9] *A. M.* de Bedjan, p. 323, 7, Grégoire, *Sr. R. M.*, I, 52, 16.

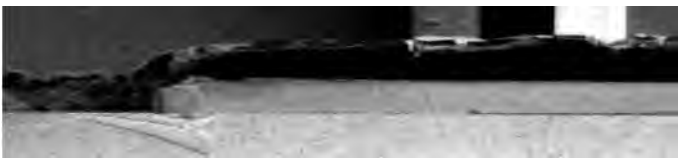
20). Le visage rayonnant est aussi comparé dans l'Évangile [1] au soleil, mais, si le visage des saints brille comme le soleil en pleine force [2], ce n'est que l'écho du chant de Debora (v, 31). Pareillement מלכותא דמותא [3], « les ombres de la mort », n'est que la traduction du צלמות biblique mal compris. La phrase : « Les saints se revêtent de l'armure de la foi [4] » est une image tirée du Deutéro-Isaïe [5]. Si Dieu doit mettre les ennemis de Théodose sous l'escabeau de ses pieds [6], c'est la copie de la prière du psalmiste [7]. Une variante du texte syriaque [8] présente aussi l'expression biblique « élever la corne » de l'Église, c'est-à-dire agrandir son pouvoir.

Nous rencontrons même les rites et les usages bibliques. Les chrétiens affligés se mettent de la cendre et un cilice. L'empereur Théodose, désespéré de l'hérésie, se jette aussi sur « le sac et la cendre [9]. » Quand, enfin, Théodose étend son manteau impérial sur les Dormants [10], il ne fait que suivre un usage sémitique que le rédacteur de la légende connaît par la Bible [11].

Éléments aggadiques dans la légende des Sept Dormants développée par les Arabes.

D'après Damîri, qui a conservé un recueil abondant de traditions sur les Sept Dormants, Muhammed ibn Mussîb se vantait qu'il n'y avait pas à Nisabour de conteur qui n'eût copié ou fait copier son récit des Sept Dormants [12]. Cette hyperbole prouve aussi la popularité extrême de la légende chez les Arabes. Elle fut empruntée et adaptée à l'islamisme, avec une pointe dirigée çà et là contre le christianisme et finit même par être judaïsée. La combinaison ou plutôt la confusion commence déjà dans la sourate dite des hommes de la grotte [13]. Mahomet avait emprunté ce récit aux chrétiens, mais le commentaire et la tradition ne tardèrent

[1] Matth., XVII, 2, et les parallèles.
[2] Grégoire, 852, 6 et 22.
[3] Beijan, 302, 7, 8.
[4] *Anti*, 362, 165; *A. S.*, 389.
[5] Détaillée surtout dans Is., LIX, 17.
[6] Version éthiopienne, Giudi, p. 425.
[7] Ps., CX, 13, cité Matth., XXII, 44; Marc, XII, 36; Luc, XX, 42.
[8] *A. M.* de Beijan, I, p. 534, 535, d'après cod. Sachau, n° 222.
[9] *Ib.*, p. 513, 11.
[10] *A. M.* de Beijan, 324, 13.
[11] Ezéch., XVI, 8, Ruth, III, 9.
[12] Damîri, *Hayât el-hayawân*, Boulaq, 1284, II, p. 353; la légende est traitée, p. 337-338, *s. v.* كلب.
[13] XVIII, 8-24.



pas à y mêler des traits étrangers, soit fabuleux, soit aggadiques.

Un trait frappant, c'est qu'il hésite entre le nombre de trois, de cinq et de sept Dormants. Les commentateurs qui connaissent déjà la version canonique de la légende attribuent la tradition des sept aux Mahométans, tandis que les mécréants, Jacobites, Nestoriens ou Juifs, sont rendus responsables de fausses traditions [1]. Ce sont, de même, les Juifs qui deviennent responsables du nombre des trois cent neuf ans que dure le sommeil ; c'est à leur hardiesse que Mahomet aurait opposé l'énonciation modeste : Allah seul connaît le mieux la durée de leur sommeil [2].

Un rôle non moins fantastique est attribué au vent magique du roi Salomon. Mahomet souhaite de voir les Dormants. Dieu ne lui permet que de leur adresser une ambassade. 'Abou Bekr, Omar, 'Ali et 'Abou Dzour sont entraînés par le vent du roi Salomon, ils annoncent aux Dormants l'islam, à Mahomet la conversion des Dormants [3].

Mais il y a une variante des « Habitants de la grotte » dont le fond paraît aggadique. Trois hommes cherchent un refuge contre l'orage dans une grotte. Mais un rocher détaché de la montagne les y enferme. Chacun raconte l'œuvre la plus méritoire de sa vie pour réveiller la clémence divine. Au premier récit la lumière rentre dans la grotte, au deuxième les trois compagnons se reconnaissent déjà, au troisième ils sont sauvés. Écoutons quel titre le premier allègue pour échapper au danger : Une fois il engagea des journaliers et fixa le salaire de leur journée de travail. Vers midi un ouvrier arriva qui pendant l'après-midi fit autant d'ouvrage que les autres durant la journée entière. Par conséquent, il le paya comme les autres. Un de ceux-ci, irrité, refusa le salaire. Le maître (un des trois réfugiés de la grotte) acheta pour cet argent un chameau. Le journalier mécontent revint beaucoup d'années après, courbé par l'âge et la misère. Le maître lui remit le chameau avec son entière descendance [4]. Il est difficile de ne pas se rappeler la parabole évangélique des ouvriers de la vigne (Math., xx, 1-16), la parabole par laquelle R. Zéra fait l'éloge de R. Boun (*Schir r.*, ad vi, 12 ; Yer. *Ber.*, 5 *c*) et l'aggada peut-être à tendances polémiques de *Sifra*, ad Lév., xxvi, 9, éd. Weiss, p. 111 *a*. Mais le trait fondamental, les chameaux rendus, a son pendant,

[1] Par exemple, Beidhâwi, ad Cor., xviii, 21, éd. Fleischer, Leipzig, 1846, 559. Voir Koch, p. 129.
[2] Damîri, II, 355, 16, 17.
[3] Tha'labi, *'Arâis al-madjâlis*, Le Caire, 1312, p. 253 ; Damîri, II, 349.
[4] Beidhâwi, I, 555-556 ; Damîri, II, 340, 341, etc.

sinon son modèle, dans le conte qui doit illustrer la probité de Hanina b. Dossa. Près de sa porte des poules ont été oubliées. Hanina ne permet pas qu'on touche soit à celles-ci soit à leurs œufs. Mais importuné par cette abondance de volaille, il la vend et achète avec leur prix des chèvres, qu'il rend ensuite au propriétaire des poules [1].

Tha'labi nous a conservé une tradition qui, atténuant les traits chrétiens, crée une version formant une controverse judéo-mahométane. En voici le résumé : Trois savants juifs [2] se déclarent prêts à se convertir à l'islamisme, si le calife Omar répond d'une façon satisfaisante à leurs questions. Omar a recours au gendre du prophète. 'Ali paraît, vêtu de la *bourda* (manteau) de Mahomet. Connaissant les mille « portes» de la science, il réussit à résoudre tous les problèmes posés par les docteurs. Quelle est la serrure du ciel ? C'est le polythéisme, qui empêche la pluie, bienfait de Dieu. Quelles sont les clés du ciel ? C'est la confession de la vraie foi. Quel est le cercueil qui se promène avec celui qui y est enfermé ? C'est le gros poisson qui a avalé Jonas. Qui fit un sermon à son peuple sans appartenir ni au genre humain ni aux djinns ? C'était la fourmi qui engagea son peuple à se sauver devant le roi Salomon et son armée [3]. Quels sont les cinq êtres qui marchèrent sur la terre sans être sortis du sein d'une mère ? Ce sont : Adam, Ève, le chameau de Sâlih [4], le bélier d'Abraham et le bâton de Moïse. Ensuite, 'Ali explique le langage du hérisson, du coq, du cheval, de l'âne, de la grenouille, de l'alouette, qui tous prononcent quelque sentence morale ou religieuse ou bien un désir pieux. Quand 'Ali achève de résoudre si brillamment les problèmes soulevés, deux d'entre les trois savants se hâtent d'embrasser la foi de Mahomet. Le troisième s'entête ; d'une impatience extrême (il ne cesse de sauter à chaque question), il exige encore des renseignements sur ceux qui ont dormi trois cent neuf ans, sur leurs noms, leurs pères, leur pays, leur chien, leur mort, leur grotte, leur roi, son palais, son trône, etc. 'Ali lui décrit et lui raconte tout. Deqyanos choisit pour sa capitale Éphèse, qui devient au temps de l'islam Tarsus [5]. Il se fait adorer. Une fois un de ses patriciens lui annonce que les Perses ont envahi son pays et qu'ils cherchent à le tuer. Deqyanos tremble : sa couronne tombe de sa tête et

[1] *Taanit*, 25 *a*.

[2] *Akbâr*.

[3] Coran, XXVII, 17, 18.

[4] Coran, VII, 71 ; pour les autres passages voir Geiger, *Was hat Mohamed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2e éd. Leipzig, 1902, p. 117.

[5] Donnée étrange qui revient chez les Arabes, par exemple Damîri, II, 352 (10).

lui-même glisse du trône. Jamblique [1], un des Sept Dormants, est frappé de voir un dieu tressaillir. Il s'avise que le roi est soumis à tous les besoins corporels comme un autre homme. Il réfléchit aussi à celui qui a pu élever le ciel sans le suspendre, le soutenir ou l'appuyer ; qui a créé le soleil, la lune, les étoiles et la terre ; et enfin qui l'a fait sortir du sein de sa mère. Les six amis de Jamblique, chacun de son côté, sont agités des mêmes scrupules. Pendant que Deqyanos s'abandonne à une fête idolâtre, les sept amis quittent Ephèse. Un berger, qui partage leurs sentiments religieux, s'attache aux sept fidèles, suivi de son chien, — après avoir rendu son troupeau à son maître. Ensemble ils se mettent dans une grotte à l'abri des poursuites du roi. Pour les nourrir, près d'eux une source jaillit, un palmier offre ses fruits. Ils s'endorment, gardés par le chien. Chacun d'eux a deux anges gardiens qui le tournent de droite à gauche et de gauche à droite, d'après Ibn Abbâs le jour de l'Aschoura, d'après Abou Harîrath deux fois par an. Deqyanos, revenu de la fête, fait fermer la porte de la grotte. Ils y dorment trois cent neuf ans. Ressuscités, ils voient que la source est tarie, l'arbre desséché. Ils envoient Jamblique pour qu'il leur apporte de la ville des mets sans graisse de porc. Il échange ses habits avec le berger. Sur la porte de la ville il voit l'inscription : « Il n'y a d'autre Dieu que le Dieu de Jésus ». On lit partout l'Évangile. Il apprend du boulanger que la ville (qu'il ne reconnaît plus) est Éphèse et que leur roi s'appelle Abdurrahman. Présentant de la monnaie, Jamblique est soupçonné d'avoir trouvé un trésor antique. On le traîne devant le roi, qui l'encourage à avouer la vérité : puisque Jésus n'a pas permis au souverain de prendre plus de la cinquième partie d'un trésor trouvé, quatre cinquièmes restent donc à celui qui l'a trouvé. On lui demande qui il connaît. Il nomme mille hommes, qui tous sont inconnus. On lui fait montrer sa demeure. Accompagné d'un serviteur du roi, il entre dans une maison où un vieillard reconnaît en lui son aïeul, dont Jésus a annoncé la résurrection. Jamblique raconte son histoire. Retournant vers la grotte, il est accompagné des deux rois du pays, l'un musulman, l'autre chrétien. Afin que ses amis ne soient pas effrayés du cliquetis des armes, Jamblique passe devant pour les avertir. Les saints ont peur qu'ils n'aillent provoquer la discorde ; ils désirent plutôt la mort. Dieu fait enlever leurs âmes. Les deux rois perdent une huitaine de jours à chercher en vain l'entrée de la

[1] Son nom est toujours écrit : Tamblich, ce qui s'explique par la ressemblance du ج et du ل arabes. A cet endroit du récit, il est appelé le fils de Palestine.

grotte. Ils luttent pour savoir si sur cette place doit s'élever une mosquée ou une église. Le roi musulman l'emporte : une mosquée marque le lieu du miracle. Quand 'Ali termine le récit des Dormants, le troisième docteur reconnaît que cette histoire est, on ne peut plus, conforme à la Tora, qu'il n'y a ajouté ni ôté une lettre ; il confesse que Allah est Dieu, que Mahomet est envoyé par lui et que 'Ali est le plus savant des moslims [1].

Essayons de démêler ce tissu complexe. La trame est chrétienne. Le déguisement de Jamblique (le remplacement du mendiant par le berger, dont Jamblique emprunte les habits, est un trait habile), l'inscription (au lieu de la croix fixée sur les portes), la lecture de l'Évangile, le soupçon du trésor trouvé, l'église ou bien la mosquée bâtie en mémoire et sur le lieu de l'événement, — ce sont des éléments empruntés à la version canonique du texte syriaque. Les trois cent neuf ans et le chien appartiennent au Coran ; le roi mahométan, sa lutte avec le roi chrétien sont des inventions de polémique ; la loi de la cinquième partie du trésor est une réminiscence de la législation mahométane. Le reste, que nous allons analyser, est de l'aggada juive et judéo-arabe.

La serrure du ciel ou plutôt la clé de la pluie est une métaphore essentiellement aggadique ; c'est la clé qui, avec celles de la naissance et de la résurrection, est réservée à la providence personnelle de Dieu [2]. La série des cinq êtres qui ne sont pas sortis du sein d'une mère trahit son origine étrangère, parce qu'elle comprend le bâton de Moïse. En effet, aucun bâton n'est né d'une mère ; mais cet instrument appartient, avec le bélier d'Abraham, à la dizaine des êtres créés le soir qui précéda le premier samedi, le samedi de la création [3]. Le réveil du sentiment religieux produit chez les saints par la contemplation du ciel, de la terre et des astres et par la faiblesse du roi, est copié sur la biographie légendaire d'Abraham [4]. Deqyanos tombe du trône, de même que le trône de Nemrod s'écroule dans la légende qui introduit le roman d'Antara [5]. L'arbre qui tout à coup porte ses fruits et la source qui jaillit, éléments d'ailleurs familiers à la légende, peuvent être rapprochés de la nourriture miraculeuse

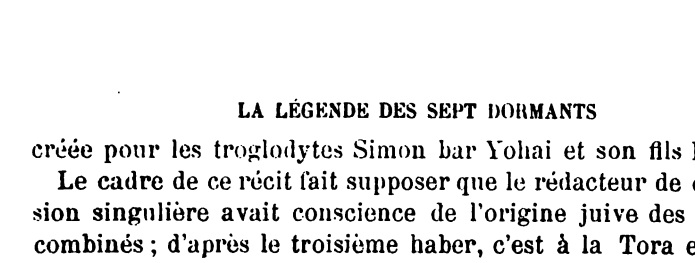
[1] Tha'labi, *'Arâïs al-madjâlis*, Le Caire, 1312, p. 244-248.

[2] *Taanit*, 2 *a-b* ; *Sanh.*, 113 *a* ; *Gen. r.*, 73.

[3] *Abot*, v, 6.

[4] B. Beer, *Leben Abrahams*, Leipzig, 1859, p. 3, 4 ; les sources y sont indiquées dans les notes.

[5] *Antara*, éd. Le Caire, 1291, p. 20, éd. Le Caire, 1306, p. 9 (en bas). D'ailleurs, le trait de la version syriaque portant que Décius épargna les Saints à cause de leur jeunesse se retrouve aussi chez Nimrod et Abraham. Voir *Antara*, éd. de 1291, I, 41, éd. de 1306, I, p. 18 (en bas).



créée pour les troglodytes Simon bar Yohai et son fils Eléazar [1].

Le cadre de ce récit fait supposer que le rédacteur de cette version singulière avait conscience de l'origine juive des éléments combinés ; d'après le troisième haber, c'est à la Tora elle-même que le récit s'adapte.

Les légendes apocryphes et aggadiques du sommeil séculaire.

On ne se trompera pas trop en cherchant le point essentiel de la légende dans le sommeil séculaire. On a souvent rapproché ce trait du trait semblable de la légende d'Onias. Déjà dans un article publié en 1850 [2], M. Steinschneider avait émis l'hypothèse que ce récit aggadique était la base de l'allusion de Mahomet au sommeil de cent ans des Dormants (XVIIIe sourate du Coran, II, 261) et celle de la légende de Sâlih qui aurait dormi pendant une vingtaine d'années (Weil, *Biblische Legenden der Musulmänner*, p. 54). M. Steinschneider a raison de se plaindre, dans un supplément récent à son article [3], que ses indications n'aient été guère remarquées. Aucun des auteurs que nous allons citer ne les a mises à profit. Jos. Schauer [4], ne connaissant que la version du Talmud babylonien et un résumé de la légende des Sept Dormants, n'hésite pas à énoncer « avec certitude » que la légende juive, née avant le Ve siècle, a passé en Syrie; les savants chrétiens l'auraient remaniée et mêlée de tendances et d'idées chrétiennes. Schauer prétend aussi que la sourate de la grotte s'est également inspirée de la tradition juive et de la tradition chrétienne ; aujourd'hui il n'y a aucun doute que ce passage du Coran porte l'empreinte chrétienne [5]. M. S. Gelbhaus, fidèle à sa manière de traiter les questions de folklore, rapproche Onias du Kyffhäuser. Onias endormi signifierait Israël plongé dans ses rêveries, Onias éveillé serait l'empire du Messie restitué [6].

[1] *Sab.*, 33 *b*, ארבריי לדהו חרובא ועינא דמיא.

[2] *Z.D.M.G.*, IV, p. 145-170. *Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik der Zahl 70-73, aus jüdischen und muhammedanisch-arabischen Quellen nachgewiesen* (p. 161).

[3] *Z.D.M.G.*, LVII (1903), p. 474.

[4] *Wandernde Sagen* dans Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben*, V, 1867, p. 39.

[5] Schauer ne met pas seulement le prophète Elie en rapport avec Hidr et le Juif-Errant; il suppose encore que les études rabbiniques de la renaissance ont créé Faust à l'aide de l'histoire d'Elischa b. Abouya.

[6] *Stoffe altdeutscher Poesie*, Berlin, 1887, p. 7; Frédéric du Kyffhäuser a les cheveux nattés : ce sont les tefilin du roi Messie !

Beaucoup plus sérieuses sont les recherches de M. Gaster sur la légende d'Onias et ses rapports multiples avec les littératures orientales et européennes[1]; l'abondance des indications intéressantes dépasse un peu le cadre du sujet; c'est ainsi que M. Gaster compare notre légende à la tradition sur Epiménide, à la légende du Kyffhäuser et aux contes du Dornröschen aussi. C'est M. Gaster qui a relevé le premier l'affinité d'Onias avec l'Abimélech du livre apocryphe Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ Προφήτου, « le reste (des sermons) du prophète Jérémie », qu'il ne connaissait, d'ailleurs, que par la chronique de l'évêque Dorothée[2].

L'étude de M. Gaster a subi le même sort que celle de M. Steinschneider : remarquable, elle ne fut pas remarquée[3]. M. Gelbhaus n'en sait rien. M. Schreiner n'en profite pas. Koch, qui offre la bibliographie et l'histoire la plus complète de ce sujet, n'en dit rien. Même Guidi, d'ailleurs hors pair quant à la connaissance de la littérature orientale des Sept Dormants, ne manque pas de découvrir ce que Gaster et Steinschneider ont déjà constaté : l'analogie de la légende d'Onias, d'une part, avec le livre apocryphe des « Restes de Jérémie », d'autre part, avec l'allusion un peu confuse du Coran (II, 261)[4]. Indépendamment de Guidi, August Müller a comparé le récit apocryphe du livre de Baruch avec le Coran[5].

Ne connaissant les notices ni de Steinschneider ni de Guidi, M. Schreiner[6] allègue la légende d'Onias pour expliquer le passage en question du Coran, en mettant à profit aussi quelque peu la tradition mahométane. — Regardons ces légendes de plus près.

Abimélech.

Cet Abimélech n'est autre que l'Éthiopien Ebedmélech, qui sauva Jérémie du bourbier (Jér., XXXVIII, 7-13). La tradition

[1] *Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judenthums*, 1881, p. 78-82, 130-138, 368-374, 413-423.

[2] Il a traduit *in extenso* cette partie de la chronique, quoique les versions de Praetorius et de E. Kœnig eussent déjà paru. Le travail de M. Gaster est surtout riche en données aggadiques; il démontre justement l'importance d'Ebedmélech dans l'aggada, celui-ci se trouvant dans les listes de ceux qui ne sont jamais morts (p. 413).

[3] Ces reproches m'atteignent aussi, car les articles de M. Gaster m'avaient échappé; c'est grâce à l'indication obligeante de M. Israël Lévi que j'en profite après coup; nombre de ses thèses prêtent, d'ailleurs, à la critique, surtout celle de la priorité de la version palestinienne de la légende d'Onias et celle de l'origine chrétienne de la légende de Ebedmélech.

[4] *Atti della R. Academia dei Lincei*, Rome, 1884, p. 444-445.

[5] *Z.D.M.G.*, 1888 (42), p. 80 et 320.

[6] *Ib.*, p. 436 : *Bemerkungen zu Korân*, II, 261.

légendaire s'est chargée de l'en récompenser. Le prophète reconnaissant demande à Dieu la grâce qu'Abimélech ne soit pas affligé par la chute du temple. Conseillé par Dieu, Jérémie l'envoie dans la vigne d'Agrippa, sous le prétexte de cueillir des figues pour les malades du peuple. A l'ombre d'un arbre il dort soixante-six ans. Éveillé, il sent encore le sommeil dans ses membres. Il met sur ses épaules le panier de figues, d'où le suc frais coule à grosses gouttes. « Entré à Jérusalem, il ne reconnaît ni la demeure, ni le lieu, ni la génération. » Il se croit accablé d'un trouble d'esprit et égaré dans une autre ville. Sorti de la ville, il la reconnaît. Il y retourne, mais ne trouvant personne des siens, il en sort de nouveau. Affligé, il pose le panier devant lui, en attendant que ce trouble s'en aille. Ayant interrogé un vieillard qui passe, il s'assure que c'est Jérusalem. Il est encore plus saisi en apprenant que Jérémie et Baruch sont en Babylonie, car il est convaincu d'avoir quitté Jérémie pour cueillir ces figues. Le vieillard lui apprend qu'on n'est pas même au temps où les figues mûrissent, car on est au 12 Nissan [1].

Onias.

La rédaction courante de la légende du sommeil d'Onias nous est rapportée au nom de R. Yohanan : Tous les jours de sa vie, le pieux Onias se tourmentait à cause du verset du Psaume (cxxvi, 1) : « Quand l'Éternel rapatria les exilés de Sion, c'était pour nous comme un songe ». Se pourrait-il que quelqu'un dormît soixante-dix ans ? Un jour, il rencontre un vieillard qui plante des caroubiers, arbres ne portant des fruits qu'après soixante-dix ans. Prenant son repas, Onias tombe dans un sommeil qui dure soixante-dix ans. Éveillé, il voit les fruits de l'arbre cueillis et les générations de son âne venues au monde. Il se présente à l'école et par sa science il convainc les sceptiques qu'il est Onias [2].

[1] *Paralipomena Jeremiæ*, i-v ch. Je me suis servi (grâce à l'obligeance de M. Ad. Büchler de Vienne) du texte grec publié par Rendel Harris (*The rest of the words of Baruch*, London, 1889). Nous ne citons que la partie touchant à notre sujet et nous la citons comme légende aggadique, nous attachant à Schürer et à Ryssel, qui prouvent que le fond est juif et que les éléments chrétiens y sont ajoutés. Notons que Rendel Harris (p. 18, 19) et Ryssel (dans Kautzsch, *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, II, p. 403) comparent *Par. Jer.*, iv, 3, où Jérémie (selon l'Apocalypse de Baruch, x, 18, ce sont les prêtres) jette les clés du sanctuaire brûlé vers le ciel, sans signaler la source aggadique, *Taanit*, 29 *a* ; les mots : הוא ראל ולא זכינו להיות גדרין נאמנים sont textuellement reproduits. Gaster note plusieurs parallèles. (*Monatsschrift*, 1881, p. 418-420).

[2] *Taanit*, 23 *a*, pareillement *Midr. Psaumes* sur cxxvi, et Yalkout sur le même verset.

L'autre version est rattachée à R. Juda le prosélyte. Le petit-fils de cet Onias, « faiseur de cercles », également un *Hôni hamm'aggnél*, vivait peu de temps avant la destruction du temple. Une fois il se rend chez ses ouvriers dans la montagne. Surpris par la pluie, il trouve un abri dans une grotte. Il dort pendant que le temple est dévasté et bâti de nouveau. Réveillé après soixante-dix ans, il trouve le monde changé, les vignes d'autre fois sont plantées d'oliviers, les oliviers ont fait place aux terres de blé. Ceux qu'il rencontre s'étonnent de ce qu'il ne sache pas les grandes nouvelles qui courent le monde. On ne le croit pas quand il dit être Onias, jusqu'à ce qu'il remplisse le parvis, par sa présence, de lumière. C'est alors qu'il s'applique à lui-même le verset de Psaumes, CXXVI, 1 [1].

Toutes les variantes de cette légende se rattachent au verset cité. M. Schreiner suppose que la légende a été créée par le verset. Mais alors il n'y aurait aucune raison pour que cette exégèse, assez étrange en elle-même, eût choisi pour héros Onias plutôt que n'importe qui. Peut-être le récit si célèbre de Josèphe nous en a-t-il conservé le motif. Durant la guerre civile entre Hyrcan II et Aristobule II, Onias se cacha, désespéré par leur lutte fratricide. On l'arracha à son refuge et on voulut le forcer à se servir de son crédit auprès de Dieu pour lancer la malédiction contre l'un des adversaires. Se refusant à ce rôle, il fut tué par la foule exaspérée, après avoir prononcé une prière sublime [2]. Donc Onias resta caché pendant longtemps. C'est ici le point de départ pour l'œuvre de la légende.

Entre les deux types de cette tradition : babylonien et palestinien, M. Steinschneider n'hésite pas à attribuer l'originalité au récit palestinien ; le récit babylonien l'aurait enrichi d'ornements accessoires. M. Schreiner, indépendamment de Steinschneider, arrive à la même conclusion. Et pourtant la priorité du conte babylonien nous semble incontestable. Le Yerouschalmi mêle les traditions. Au lieu d'Onias, qui vivait au Ier siècle avant l'ère chrétienne, il crée un autre Hôni hamm'aggnél qui aurait été son petit-fils. Un petit-fils d'Onias serait à peu près contemporain de Jésus et pourtant il aurait dormi au VIe siècle depuis la destruction du temple jusqu'à la reconstruction. Le Babli est d'autant mieux instruit qu'il connaît un véritable petit-fils d'Onias : Abba Hilquiya [3].

[1] Yer. *Taanit*, III, 9, 66*d* ; Yalkout sur Ps., CXXVI, 1.
[2] *Antiquités*, XIV, 2.
[3] Les actes de celui-ci sont, dans le Yerouschalmi (*Taanit*, I, 4, 64 *b*), attribués à un חסידא דכפר אריבי.

Tous ces sauts chronologiques s'expliquent, si nous constatons que le récit du Yerouschalmi n'est que la contamination de la légende d'Onias par celle d'Abimélech. A Ebedmélech la grâce a été accordée de ne pas voir la destruction du temple. Ce trait est bien à sa place chez un contemporain de Jérémie. Dans les menus détails les rapports des deux récits se continuent. Ici Ebedmélech, là Onias sont stupéfaits de voir la contrée toute changée. Tous les deux étonnent ceux qu'ils rencontrent par leur ignorance : ni l'un ni l'autre ne connaît les événements importants qui agitent le monde. Il est bien probable que l'auteur du livre des « Restes de Jérémie » a vécu à Jérusalem ou près de cette ville[1]. Le sommeil d'Abimélech est donc une tradition jérusalémite qui a pu aisément pénétrer dans la version palestinienne de la légende d'Onias. M. Bacher est d'avis que le conte du Yerouschalmi se rapporte à la révolte de Bar Kokhba et à l'espoir, répandu à cette époque, que le temple serait relevé[2]. S'il est vrai que cet apocryphe de Jérémie date justement du temps d'Hadrien[3] et qu'il a modifié la légende d'Onias, — ce sentiment se trouve être parfaitement juste.

Traces et restes de la légende apocryphe du sommeil séculaire chez les Arabes.

Depuis Ceriani[4] on a recours pour expliquer le passage du Coran, II, 261, à la légende d'Abimélech (Guidi, August Müller) ou à celle d'Onias (Steinschneider, Schreiner). Mahomet y dit : Quelqu'un passa près d'une ville détruite jusque dans ses fondements. Il se demanda : est-ce que Dieu ressuscitera cette ville après qu'elle est morte? Dieu le fit mourir pour cent ans. Puis il le ressuscita et l'interrogea : Quel temps as-tu passé ici? Il répondit : j'ai passé une journée ou une partie de journée. Mais Dieu répliqua : Tu as passé cent ans; regarde ta provision et ta boisson, elle n'est pas moisie; regarde aussi ton âne; nous faisons de toi un miracle pour les hommes; puis regarde les os, nous les dresserons et les enduirons de chair.

Voilà une histoire plus que confuse. Aussi les commentaires ne se lassent-ils pas de l'éclairer. — Beidhawi n'enregistre qu'une courte notice : celui qui passe près de la ville, c'est Ezra, fils de

[1] Les arguments de Harris Rendel (p. 12) nous semblent concluants.
[2] Communication personnelle de mon révéré maître.
[3] Rendel Harris, p. 13.
[4] *Ib.*, p. 42.

Seraya [1] ou Hidr [2] ou quelqu'un qui proclamait la résurrection. La provision se composait de figues ou de raisins. Ni sa boisson, ni ses vêtements n'avaient subi de changement. Comme on doutait qu'il fût Ezra, il récita la Tora par cœur. Les os sont ceux de l'âne ou des morts [3].

Dans Zamahshâri se trouvent les additions et modifications suivantes : La ville est la sainte demeure [4]. Aux mets et boissons il ajoute le lait. — Personne avant Ezra n'avait appris la Tora par cœur. Retournant à sa maison, il trouve ses enfants vieillis, tandis qu'il est resté jeune ; s'il leur raconte quelque chose, ils répondent : voilà des nouvelles d'il y a cent ans [5].

Fahr el-dîn el-Râzi en sait encore plus long. Il attribue à Ibn Abbâs la tradition que le passant du Coran est Jérémie, et à Mohamed ibn Ishâk cette autre tradition que Jérémie était le Hidr, homme de la tribu de Haroun, fils d''Amrân. Wahb ibn Mounabbih enseigne que Jérémie, le prophète, fut ressuscité par Dieu quand Nabucodonosor détruisit le temple et brûla la Tora. Mais pourtant el-Râzi n'insiste que sur la tradition disant qu'il s'agit d'Ezra. Tandis que la provision d'objets pouvant se corrompre ne change pas, les os, qui résistent d'ordinaire mieux au temps, étaient blanchis et pourris. Un à un, les os, les membres, les côtes, les nerfs, les muscles, la chair, la peau, l'haleine se rejoignent, l'âne se met sur pied et brait. D'après d'autres, Ezra lui-même fut ressuscité membre par membre. Le peuple l'accueillit avec scepticisme, persuadé qu'Ezra appartenait aux quarante mille hommes tués par Nabucodonosor pendant qu'ils lisaient la Tora [6].

La légende d'Ezra est encore plus riche chez Damîri. Nabucodonosor détruit la sainte demeure, déporte Israël avec Ezra, Daniel et sept mille Davidides. Ezra s'enfuit de Babylone et arrive à Dîr Harqual, au bord du Tigre. Il n'y voit personne. Il mange les fruits d'un arbre, se désaltère de raisins, en met le suc dans une outre et dépose les figues dans un panier. Les os de son âne, dispersés par les oiseaux et les bêtes à travers les montagnes et les vallées, sont réunis par un vent. — Ibn Abbâs raconte ce qui suit : Ezra, ressuscité centenaire, se rend au temple ; il n'y est pas reconnu. Dans sa demeure il rencontre une servante aveugle

[1] Ezra, VII, 1. Ce nom rare fait supposer une source écrite bien informée.

[2] Rendel Harris (p. 41) veut retrouver notre Abimélech dans l'Alchedrum (= الخضر) de Maracci !

[3] Beidhawi, éd. Fleischer, Leipzig, 1846, I, 133, 134.

[4] بيت المقدس = בית המקדש.

[5] Zamahshari, *Al-Kas shâf*, Le Caire, 1307, I, 123.

[6] Fahr el-dîn el-râzi, *Mafâtîh al-gaib*, Boulaq, 1289, II, 489-490.

âgée de cent vingt ans. Elle est heureuse d'entendre de nouveau, depuis cent ans pour la première fois, le nom d'Ezra. Quand Ezra la délivre de sa cécité, elle se fait son héraut et l'annonce au conseil public, auquel prennent part le fils d'Ezra, qui compte déjà cent dix-huit ans, et ses petits-fils, courbés aussi par l'âge. Son fils le reconnaît à un grain de beauté, de la forme d'un croissant, entre ses deux épaules. — Souddi et Kalbi ajoutent : Pendant qu'Ezra pleure la Tora brûlée par Nabuchodonosor, un ange apporte un vase d'eau, Ezra en boit et la Tora se dresse en lui. Revenu après cent ans, il dicte par cœur la Tora perdue ; c'est pourquoi il est honoré comme fils de Dieu [1].

Considérons ce dernier trait : la reconstitution de la loi. Notre récit est tout à fait conforme à la manière dont le IVe Ezra rétablit l'Écriture. Une coupe pleine d'eau à couleur de feu est offerte à Ezra. Il la vide, son cœur bout d'intelligence, sa poitrine se gonfle de sagesse. Durant quarante jours il dicte à cinq hommes habiles à écrire [2]. Voilà donc un trait que nous pouvons encore contrôler et justifier. Notons aussi que le IVeEzra, dont la version grecque n'existe pas, se trouve dans deux versions arabes [3], ce qui prouve la vogue de ce cycle de légendes. L'unanimité presque complète avec laquelle les commentaires trouvent dans le passant du Coran le « prophète » Ezra ressuscité, prouve que nous sommes ici en face d'une tradition apocryphe, qui est probablement modifiée par l'imagination fabuleuse des Arabes (par exemple, la servante aveugle, la reconnaissance au moyen du grain de beauté, etc.), mais qui a gardé le trait principal : Ezra mort pendant cent ans, puis ressuscité, aussi bien que d'autres éléments originaux (par exemple, la Tora restituée par Ezra).

Les rapports multiples de la légende d'Ezra avec celle de Jérémie et de Baruch dans la littérature apocryphe ont été relevés bien des fois [4]. Aussi ne sommes-nous pas frappés d'apprendre par Fahr el-dîn el-Râzi que Vahb regarde Jérémie comme le passant de la deuxième sourate [5]. Cette tradition, qui n'est qu'effleurée chez el-Râzi, nous la retrouvons chez Damiri. Comme elle semble n'avoir jamais été signalée à ce point de vue, nous en donnons le résumé. Dieu envoya Jérémie au roi des fils d'Israël : Nâsiyath ibn Anoûç. En ce temps Israël était gouverné par des rois, et les

[1] Damiri, *Hajât al-hajvân*, Boulaq, 1284, I, p. 304, 305, *s. v.* [illegible].
[2] IV Ezra, XIV, 37-44.
[3] Gunkel chez Kautzsch, *Apocryphen*, II, p. 332.
[4] Rysel chez Kautzsch, *Apocryphen*, II, p. 405.
[5] Après coup je retrouve cette tradition, mise en rapport avec Jérémie, dans les Annales de Tabari (éd. de Goeje, II, p. 647, 648).

rois dirigés par les prophètes. Mais le peuple s'obstinait dans ses vices. Jérémie, par une inspiration instantanée, leur adressa une exhortation se terminant par ce serment : « Par ma puissance, dit Dieu, je lâche contre vous des châtiments dont les savants seront stupéfaits ; je vous livre à un dur tyran que je vêtirai de terreur et au cœur duquel j'enlèverai la pitié ; il sera suivi d'armées nombreuses comme les troupes des ténèbres. » Dieu révéla à Jérémie qu'il allait faire exterminer Israël par les Babyloniens, descendants de Jafeth, fils de Noë. Jérémie met de la poussière sur sa tête et prie Dieu de le faire plutôt mourir. Dieu lui promet de ne pas perdre Israël avant que Jérémie ait prononcé leur arrêt. Le prophète et le roi pieux sont heureux de cette promesse divine. Mais le peuple comble la mesure des vices. Nabuchodonosor se met en marche avec six cent mille divisions. Lorsque le terme approche, Dieu envoie à Jérémie un ange déguisé en Israélite, qui consulte le prophète sur ce qu'il doit faire de ses parents ingrats qui récompensent son amour et ses bienfaits par la haine. Jérémie l'exhorte à l'indulgence. Après quelques jours l'ange déguisé répète ses plaintes ; Jérémie l'engage de nouveau à la patience. Cependant Nabuchodonosor cerne déjà le temple avec une armée plus nombreuse que les sauterelles. Jérémie, plein de confiance dans la promesse divine, est pour la troisième fois abordé par l'ange déguisé. Excité par ses plaintes réitérées, le prophète s'écrie : « O roi des cieux et de la terre, s'ils pratiquent la justice et l'équité, conserve-les ; mais si leurs actions doivent te déplaire, perds-les ». A ces mots un coup de foudre, tombant à l'endroit où les victimes étaient immolées, enfonce sept portes du temple. Jérémie, se revêtant de deuil, reconnaît qu'un ange déguisé lui a fait prononcer l'arrêt funeste de Jérusalem ; il s'enfuit au milieu des bêtes. Nabuchodonosor entre dans la ville et ordonne à ses soldats de remplir chacun son bouclier de poussière[1] et de le jeter dans le temple. Puis il fait rassembler tous les habitants du pays, choisit soixante-dix mille jeunes gens, les distribue, par quatre, aux rois de sa suite ; Daniel, Hanania sont du nombre. Parmi les autres Israélites un tiers est tué, un tiers emprisonné et un tiers déporté en Syrie. C'était la première épreuve imposée à Israël.

Nabuchodonosor retourne sur ses pas. Jérémie arrive sur son âne à Jérusalem[2]. C'est alors, en face des ruines, qu'il s'écrie : « Est-ce que Dieu ressuscitera ceci de la mort ? » Dieu le plonge

[1] On pourrait rappeler מלאו השלטים de Jér., LI, 11.
[2] إيلياء Aelia (M. Schreiner).

dans un sommeil et lui enlève son âme pour cent ans ; de même, il fait mourir son âne ; le vin et les figues restent à son côté. Aucun œil ne les aperçoit ; les bêtes et les oiseaux en sont éloignés. Soixante-dix ans après la mort de Jérémie, Dieu envoie Nûsik, roi de Perse, qui charge mille gouverneurs, chacun avec trois cent mille ouvriers, de rebâtir le temple. Nabuchodonosor est tué par un moustique qui a pénétré dans sa cervelle. Dieu sauve les exilés, personne ne meurt à Babylone, tous retournent en Judée. Ils y demeurent trente ans plus heureux que jamais. Alors, dans la centième année de la mort de Jérémie, Dieu commence par ressusciter ses yeux, puis le reste de son corps. Une voix céleste commande aux os de se rapprocher les uns des autres ; ils sont ensuite garnis de chair et de peau. Sur l'ordre de Dieu, l'âne, debout sur ses pieds, se met à braire. Les figues étaient fraîches comme si elles venaient d'être cueillies, le jus comme s'il avait été pressé à l'instant même [1].

Voilà donc encore les restes d'une tradition juive conservés par les Arabes. Comme auteur de cette tradition on désigne tout d'abord Mohamed ibn Ishâq, le même qui semble avoir aussi introduit la version canonique syriaque dans la littérature arabe, puis Wahb ibn Munabbih, maître estimé des traditions juives. S'il faut identifier Nâsiyath ibn 'Anoûç avec un roi pieux, contemporain de Jérémie, on ne peut choisir que Josias [2]. La description du roi cruel, qui ne connaît pas la pitié, peut, à la rigueur, se retrouver aussi chez Jérémie (par exemple, VI, 23) ; elle est, d'ailleurs, si vague qu'on ne doit pas rechercher les rapprochements. Mais le deuil et la prière avec lesquels Jérémie accueille la nouvelle funeste rappellent déjà l'Apocalypse de Baruch. N'insistons pas sur les habits déchirés, les têtes couvertes de cendre. Mais il semble plus important de noter que Jérémie veut détourner Dieu de sa résolution. Dans les *Paralipomena Jeremiæ* (III, 4), Dieu ne permet pas aux anges de s'attaquer à la ville avant qu'il ait achevé ses pourparlers avec Jérémie. Le récit arabe, d'une heureuse invention, fait prononcer le jugement par Jérémie lui-même, ce qui rappelle le procédé dont use le prophète Nathan pour que David blâme lui-même le crime commis contre Urie (II Sam., XII). C'est par la foudre que les portes du temple sont écrasées. Dans les *Paralipomena*, Jérémie

[1] Damiri, *Hajâth al-hajvân*, Boulaq, 1284, I, p. 301-304, *s. v.* حمار.

[2] ناشية de ياشية s'explique aisément ; Jamblique chez Tha'labî, par exemple, s'appelle d'ordinaire تمليخا ; pour tirer أنوص de אמון, il faut supposer une série d'altérations graphiques ou bien une confusion avec אמוץ, père d'Isaïe.

est tourmenté par le souci que les Chaldéens ne s'enorgueillissent de s'être emparés de la sainte ville. Ce souci est dissipé : Dieu ouvre lui-même les portes de la ville (I, 5-8). Pareillement dans l'Apocalypse syriaque de Baruch (ch. VII), les anges sont obligés de détruire la ville jusqu'aux fondements afin que l'ennemi ne s'en vante pas.

Les trois peines, infligées chacune à un tiers d'Israël, ont leur parallèle dans Ezéchiel (V, 12). De même la résurrection de l'âne rappelle celle des os dans la vision d'Ézéchiel (ch. XXXVII). Le nombre de six cent mille est familier à l'aggada et même à la halacha.

Le point essentiel du récit, c'est le sommeil centenaire de Jérémie remplaçant celui d'Abimélech. Les figues, qui reviennent dans toutes les versions arabes, rappellent un peu le figuier d'Onias, mais beaucoup mieux les fruits cueillis par Abimélech. Mais d'où viennent les raisins, qui ne manquent dans aucune rédaction arabe de cette légende ? Damîri, entre des hypothèses nombreuses, suppose « une ville des raisins »[1], comme lieu de l'événement. Peut-être est-ce un vestige de la vigne d'Agrippa, où Abimélech est envoyé par Jérémie (III, 10). Ce trait ne passait pas pour insignifiant, puisqu'une allusion est faite à cette localité et à cet événement dans l'introduction de l'Apocalypse grecque de Baruch. Relevons encore que les cent ans de sommeil se décomposent en soixante-dix ans de l'exil, plus trente ans de la prospérité croissante. Cette donnée rapproche encore davantage le sommeil centenaire de Jérémie du sommeil de soixante-six ans d'Abimélech ou de celui d'Onias, qui dure justement soixante-dix ans[2].

Le moustique qui tue Nabuchodonosor ne forme peut-être qu'un élément postérieur et étranger au fond de la légende. Ce genre de supplice auquel l'aggada condamne l'empereur Titus[3] semble avoir fasciné l'imagination arabe. C'est ainsi que l'introduction aggadique du roman d'Antar fait périr Nemrod par un moustique qui le tourmente durant quarante jours[4]. La légende persane fait subir à Nemrod la même peine[5]. Il y a même une trace légère d'un châtiment pareil jusque dans l'histoire de l'empereur Décius et des Sept Dormants[6].

[1] قرية العنب, à 2 parasanges de Jérusalem, *ib.*, p. 302.

[2] Reudel Harris (p. 41) a constaté ce rapprochement pour une variante de la légende d'Ezra qui se trouve dans la *Bibliothèque orientale* d'Herbelot.

[3] *Guittin*, 56 *b*.

[4] Antar, Le Caire, 1291, I, 77, 79, éd. de 1306, I, p. 33, 34. Voir aussi Annales de Tabari, éd. de Goeje, II, 669.

[5] John Koch, *Die Siebenschläferlegende*, p. 151 ; Bacher dans la *Monatsschrift*, XIX (1870), p. 72 ; Israël Lévi, *Revue*, XV, p. 62 et s.

[6] Koch, *l. c.*, p. 146, 151.

Mais les autres traits par eux-mêmes suffisent à rendre probable que Wahb ibn Mounabbih ou bien Mohamed ibn Ishâq nous a gardé aussi un apocryphe juif.

Les Sept Dormants.

Une branche tardive de la légende des Sept Dormants offre les soixante-dix ans de la tradition juive. L'abbé anglais Ailredus, Ealredus, raconte que le roi Edouard le Confesseur, assis à sa table, manifeste subitement une joie produite par une vision étrange : il voit que les Sept Dormants, après avoir été couchés soixante-dix années sur le côté gauche, se retournent vers la droite [1].

Le récit du Talmud babylonien tient une place à part : il veut expliquer ou le verset du Psaume ou bien l'absence d'Onias. Au contraire, l'Onias du Talmud palestinien, Abimélech, Esdras ou Jérémie, dorment pour qu'ils soient sauvés de l'exil. Il est évident que les Sept Dormants, préservés par leur sommeil de la mort, se rapprochent davantage du dernier type.

M. Gaster va jusqu'à déclarer que les *Reliqua verborum Baruch* sont la forme la plus ancienne de la légende des Sept Dormants [2]. Cette conjecture est quelque peu hardie. Mais nous pensons que le texte syriaque (cette version n'est pas la primitive, mais elle a eu le plus de vogue et le plus d'imitations) s'est immédiatement inspirée du livre des Restes de Jérémie. Mettons en face la description du trouble d'Abimélech et celle de l'embarras de Jamblique :

« Abimélech entra à Jérusalem et ne reconnut pas la ville, ni les maisons, ni le lieu, ni sa parenté ; il dit : loué soit le Seigneur, je suis accablé d'un grand trouble. Ce n'est pas la ville, je me suis égaré, en suivant le chemin de la montagne ; ma tête est encore lourde, je n'ai pas assez dormi, j'ai perdu mon chemin. Il sera étrange d'avouer à Jérémie que je me suis égaré. Il sortit donc de la ville. Après réflexion il reconnut les limites de la ville et s'écria : c'est pourtant la ville, mais je me suis égaré. Il retourna de nouveau à la ville, chercha, mais n'y trouva personne des siens. Il répéta : Loué soit le Seigneur, un profond trouble m'a saisi. Il sortit de nouveau de la ville. Il

[1] *A. S.*, juillet, VI, p. 379 (18).

[2] Dans Grœber, *Grundriss der Romanischen Philologie*, II Bd., 3 Abth., Strasbourg, 1901, p. 399, 400 ; les bibliographies de ce livre apocryphe sont à compléter par les données de Gaster.

resta affligé, ne sachant pas où se tourner. Il se débarrassa du panier en se disant : je m'assoierai jusqu'à ce que le Seigneur me délivre de ce trouble. S'étant assis, il aperçut un vieillard venant des champs, et Abimélech s'adressa à lui : Je te demande, vieillard, quelle est cette ville ? Celui-ci répondit : C'est Jérusalem. Abimélech demanda encore : Où sont Jérémie le prêtre et Baruch le lecteur, puisque je ne les trouve pas ? Le vieillard répondit : N'es-tu pas de cette ville, te souvenant aujourd'hui de Jérémie, après tant d'années ? [1] »

Écoutons le texte syriaque : Aux yeux de Jamblique la ville parut changée, avec des édifices qu'il n'avait jamais vus. Il allait çà et là, semblable à quelqu'un saisi de vertige. Il recueillit ses pensées, toucha son corps de ses mains et dit : vraiment c'est un songe... Il eut encore plus peur, se troubla dans ses pensées, s'arrêta et se dit à lui-même : que veut dire cela ? je n'en sais rien ; hier soir personne n'a osé parler publiquement au nom du Christ, et ce matin il est dans la bouche de tout le monde. Il pensa : peut-être n'est-ce pas la ville d'Éphèse, puisque les édifices sont changés et que la langue semble autre ; et pourtant je ne connais pas près d'ici d'autre ville. Étonné, il rencontra un jeune homme et lui demanda : Jeune homme, je te prie, quel est le nom de cette ville ? L'homme répondit : elle s'appelle Éphèse. Stupéfait, Jamblique se dit : Je suis peut-être atteint de quelque mal, mes pensées sont confondues, je me hâterai de sortir de cette ville, afin que je ne m'égare ni ne me perde ; un vertige m'a saisi [2].

N'est-on pas frappé de cette ressemblance ? Abimélech et Jamblique ne reconnaissent pas la ville ; ils se croient tous deux égarés ; ils ont peur d'avoir perdu la raison ; ils se hâtent de sortir de la ville étrange ; ils rencontrent quelqu'un qui leur nomme la ville. Mais nous n'en avons pas fini avec les rapprochements à faire entre les récits : Abimélech surprend le vieillard désirant avoir des nouvelles de Jérémie et de Baruch ; de même Jamblique va étonner ses interlocuteurs en demandant : où est l'empereur Décius ?

En ces points l'influence littéraire de la légende d'Abimélech paraît hors de doute. Le trait fondamental : le long sommeil qui doit sauver le dormant, est commun à la légende d'Onias du Talmud palestinien, à celles d'Abimélech, d'Ezra, de Jérémie et à celle des Sept Dormants.

[1] *Paral. Jer.*, v, 7-20.
[2] *Acta Martyrum*, éd. Bedjan, I, p. 316, 317.

Tendances de la légende des Sept Dormants.

Les tendances de la légende n'ont pas été beaucoup discutées. Elles sont trop évidentes pour qu'on s'y trompe. Schauer a néanmoins prétendu que la légende vise à montrer l'Église triomphant du paganisme [1]. Toutes les versions des Sept Dormants servent à prouver la résurrection des morts. Ce but primitif ne s'efface nullement, il se modifie presque partout. Chez Jacob de Saroug les sept saints ressuscités déclarent à l'empereur Théodose II que c'est en sa faveur que Dieu les a éveillés, afin qu'il eût un exemple de résurrection sous les yeux. Grégoire de Tours, dans la version abrégée déjà, voit dans le miracle la réfutation d'une hérésie : « surrexit hereses (*sic*) immunda Sadduceorum, qui negant resurrectionem futuram » [2]. La rédaction conservée dans la *Passio* nous apprend que les évêques Théodore et Gaius se mirent à la tête des hérétiques et essayèrent même de gagner l'empereur à leur erreur ; Théodose, affligé, suppliait Dieu de lui révéler la vérité par un signe. Maximinianus, ressuscité, l'assure que c'est pour corroborer sa foi que Dieu les a éveillés [3].

Le texte syriaque en sait plus long encore. Théodore, évêque de Gallus, était le chef de l'hérésie, qui était de deux sortes : les uns niaient la résurrection purement et simplement, les autres ne l'accordaient qu'à l'âme, tandis que le corps resterait dans sa pourriture. Une variante de cette même version, conservée dans les *Anecdota syriaca* de Land, offre des subtilités plus compliquées : le corps se décompose en ses éléments, ces éléments se recomposent en un fantôme [4]. La version éthiopienne va encore plus loin : elle ajoute une troisième hérésie niant la vie éternelle et le châtiment [5]. Dans la légende arménienne les hérétiques déclarent que la résurrection a déjà eu lieu [6].

Voilà comment les versions postérieures renchérissent sur les précédentes. C'est parce qu'elles luttent contre une difficulté qu'elles n'avouent pas. Le cardinal Baronius (1538-1607) l'a senti. Il combat l'authenticité historique de la légende par de nombreuses raisons. Il s'étonne aussi qu'il n'y ait aucune trace de cette

[1] *Jüd. Zeitschrift*, V, 43.
[2] *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, 551 (11-13).
[3] *Ibid.*, I, 850.
[4] Cité par Ryssel, dans Herrigs *Archiv*, 93, p. 262, note 6.
[5] Chez Guidi, dans les *Atti*, 3e série, XIIe vol., Rome, 1884, p. 422.
[6] *L. c.*, dans la 2e version arménienne, p. 438 ; la même doctrine est déjà combattue dans la IIe épître à Timothée, II, 18.

prétendue hérésie dans les conciles de ce temps [1]. Comment une doctrine partagée et proclamée par des évêques pourrait-elle nier la résurrection ? Seules les hérésies non reconnues par l'Église primitive la niaient, par exemple les gnostiques, les dosithéens [2]. L'Église officielle ne pouvait admettre aucun doute sur un dogme posé définitivement dans l'Évangile et dans les Épîtres. Aussi Jacob de Saroug ne parle-t-il d'aucune controverse. L'original que Grégoire avait sous les yeux a recours aux Sadducéens. Sur ce point il y a peu de parallèles. Une hymne copte nomme aussi les Sadducéens [3]. Dans une rédaction dramatisée de la légende due au chanoine Alexandre Luzon de Millares, une mégère apparaît suivie des âmes des Sadducéens, pour entraîner l'évêque d'Égine à nier la résurrection [4].

Il est évident que les versions de la légende sont embarrassées d'en expliquer la nécessité. A quoi bon un miracle qui ne prouve que ce qui est prêché par Jésus et ses apôtres ?

Origine de la légende.

Autant la tendance de la légende semble incontestable, autant son origine est douteuse. Erwin Rohde a émis à cet égard une hypothèse plus dogmatique que convaincante : à Éphèse existait déjà aux temps païens une légende pareille à celle des Dormants de Sardes ; interprétée dans un sens chrétien, cette légende aurait produit celle des Sept Dormants [5]. Suivant ce renseignement, Koch a réuni les traditions locales d'Éphèse et a dressé, à l'aide d'éléments phéniciens, grecs et chrétiens, une théorie compliquée dont l'échec complet a déjà été constaté par Nöldeke et Ryssel [6].

Nöldeke et Ryssel voient dans le texte syriaque le texte original ; les hérétiques, dans cette version, nient la résurrection de la chair ; donc, concluent-ils, la légende a été amenée par une

[1] Baronius, *Martyrologium Romanum*, Anvers, 1613, p. 312.

[2] Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884, Index, *s. v. Auferstehung*.

[3] Guidi, dans *Atti*, p. 353 ; la traduction arabe de cette hymne présente le mot زنادقة ; ce qui peut désigner n'importe quelle hérésie.

[4] Koch, *Siebenschläferlegende*, p. 179.

[5] *Die sardische Sage von den Neunschläfern*, dans *Rheinisches Museum*, Neue Folge, XXXV, p. 163.

[6] Nöldeke, dans *G.G.A.*, 1886, 455 ; Ryssel, dans Herrigs *Archiv*, 93, p. 244, note 8. Ils ne tirent aucune conclusion du fait que la légende a pour théâtre Éphèse ; en effet, Éphèse, Décius, Théodose (soit le Ier, soit le IIe) n'ont pas plus besoin d'explication que, par exemple, Tibérias, Titus, Josias dans une légende aggadique.

pareille hérésie[1]. Mais Jacob de Saroug n'en sait rien, ni Grégoire de Tours non plus. On a démontré, il est vrai, que c'est l'habitude de Jacob d'ajouter et de retrancher. Mais une telle omission ne pourrait être ni justifiée ni comprise. Il peut passer sous silence la légende entière, il n'aurait aucune raison de la priver de sa tendance morale anti-hérétique. Et Grégoire de Tours non plus n'aurait pas négligé ce détail si essentiel. C'est une preuve de plus que le texte syriaque n'est qu'une formation secondaire qui a ajouté, avec beaucoup d'autres éléments, le schisme dogmatique.

N'insistons pas trop sur ce que Grégoire ou son original syriaque donne à la légende une pointe antisadducéenne. Peut-être ne connait-il les Sadducéens que par le Nouveau Testament[2]. Mais en tout cas, un tel miracle convient mieux à une aggada pharisienne qu'à une histoire chrétienne. Jacob de Saroug fait penser aussi à autre chose qu'au christianisme : ce roi David, comme *Deus ex machina*, ce jeune homme de douze ans, peut-être même ces sophistes s'expliquent le plus facilement par une légende juive. Parmi les éléments constitutifs de la légende il n'y en a guère qui ne trouvent leur pendant dans l'aggada. Notons en particulier certains traits profondément aggadiques, à savoir que les morts ressuscitent avec leurs vêtements et que la résurrection se compare au développement de l'embryon.

Nous sommes loin de reprendre la thèse de Schauer, qui identifie la légende des Sept Dormants avec celle d'Onias. Mais nous signalons derrière le décor chrétien le fond juif.

Nous ne sommes pas en peine d'analogies. Aujourd'hui on croit généralement que sous le nom de saint Josaphat, « c'est le Bouddha qui est entré dans le martyrologe de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique ». Faut-il prouver que l'Église était plus tolérante encore pour le judaïsme ? Les apocryphes, même ceux qui ont une empreinte si nettement pharisienne, comme par exemple le livre de Judith ou le martyre du vieil Eléazar, qui préfère la mort à la viande de porc, nous ont été conservés par l'Église. La légende d'Abimélech, parallèle si instructif de celle d'Onias et source probable des récits du Talmud palestinien sur ce personnage, nous la devons à l'Église.

Mais il semble beaucoup plus concluant de faire ressortir l'analogie de la légende des Sept Dormants avec celle des Sept Frères

[1] *G.G.A.*, p. 454 ; Herrigs *Archiv*, 93, p. 244, note 7.
[2] Mathieu, XXII, 23 ; Marc, XII, 18 ; Luc, XX, 27 ; Actes, IV, 2 ; XXIII, 6.

dits Macchabées[1]. Cette analogie s'aperçoit dans les phases de son évolution. D'abord c'est une mère anonyme avec ses sept enfants. Puis la mère est nommée : c'est Miriam fille de Tanhoum[2]. Le roi Antiochus devient un empereur cruel, puis l'empereur Hadrien. La légende chrétienne connait déjà les noms des sept fils[3]; elle fait élever au-dessus de leur corps la basilique d'Antioche et fait fonder en leur honneur plusieurs autres églises. — Pour les Sept Dormants la phase de l'anonymat nous est inconnue. Ils deviennent des Frères chez Grégoire de Tours. Leur controverse avec Décius se prolonge de version en version, comme celle des Macchabées avec Antiochus. Chez Jacob de Saroug, Jamblique, le plus important des saints d'Éphèse, n'a que douze ans. Le plus jeune des sept frères dits Macchabées, qui dispose d'un arsenal inépuisable d'arguments monothéistes, n'est pas encore sevré; il n'est âgé que de deux ans, six mois, six heures et demie[4]. Si les Macchabées ont leur basilique à Antioche, les Dormants ont la leur à Éphèse. Mais le comble de la ressemblance est atteint dans une poésie judéo-persane où Antiochus est remplacé par Décius (Dequiyanous)[5]. Voilà la fusion des deux légendes. Si la tradition des sept frères Macchabées ne s'était pas fixée de bonne heure dans les apocryphes, la légende postérieure n'aurait pas hésité à les transformer en martyrs chrétiens. Alors l'analogie aurait été parfaite.

Terminons et résumons notre discussion : s'il est devenu évident que les légendes arabes d'Ezra et de Jérémie nous ont conservé des apocryphes juifs perdus, — il est, d'autre part, probable que la légende des Sept Dormants représente une tradition aggadique submergée dans le flot des temps, reparaissant dans la légende chrétienne et développée par l'islamisme.

Budapest.

BERNARD HELLER.

[1] Voir l'étude pleine de verve de M. Bacher dans l'Annuaire de la Société israélite hongroise de littérature, 1901, p. 18. Les *Acta Martyrum et Sanctorum* de Bedjan, III, 679-681 ont aussi emprunté à la Bible syriaque la martyrologie intitulée סהדותא דמרתי שמוני ודבניה סהדא, un indice de plus que שמוני = hasmonéen.

[2] Baronius, *Martyrologium Romanum*, p. 321, l'appelle Salomona.

[3] *Loc. cit.*

[4] D'après *Echa r.*, sur I, 16; d'ailleurs c'est un trait général de la légende d'agrandir le miracle en l'attachant à un enfant.

[5] Bacher, *Zur jüdisch-persischen Litteratur*, dans *Jewish Quarterly Review*, XVI (1904), p. 329.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XVIII

A PROPOS DE L'ARTIFICE DANS LE SERMENT.

Eluder malicieusement un serment en respectant la forme, alors qu'au fond on joue adroitement sur les mots, voilà un genre largement représenté dans la littérature de tous les pays et de tous les temps [2]. C'est aussi un thème fort répandu dans le folk-lore. « Le faux serment » est une des rubriques constantes de la *Revue des Traditions populaires*. Il occupe également une large place dans les littératures juridiques, avec les réserves, les fictions de formes, etc. Je voudrais citer, à titre d'exemple, dans ces Mélanges, un des textes que j'ai réunis sur ce sujet. Dans les *Consultations des Gueonim* (éd. Harkavy, n° 179), la question suivante est adressée, de Kairaouan, à R. Haï : Ruben a juré de ne pas parler à Siméon... Or, il arrive que tous deux se trouvent seuls dans une chambre. Siméon pose des questions sur des choses qui l'intéressent, et Ruben parle dans la direction du mur, de sorte que Siméon (à qui il n'a pas directement adressé la parole) reçoit une réponse à sa question. Ruben a-t-il (par cet entretien indirect) violé son serment ? (ופעמים שאין שם אדם ושמעון שואל צרכיו וראובן מדבר כלפי הכותל ושמעון שומע תשובתו כדדין גונא מותר או לא). La question ainsi posée est résolue principalement du point de vue de « l'intention ». Mais ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les détails de la réponse, c'est la nature du cas posé : le fait de parler dans la direction du mur devait servir à éluder la contrainte imposée par la formule du serment.

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, 1-14 ; XLIV, 63-72 ; XLV, 1-12 ; XLVII, 41-46 ; XLVIII, 179-186.

[2] Voir des contes parallèles à קניא דרבא dans Steinschneider, *Z.D.M.G.*, XXVII, p. 563.

Dans un récit traditionnel sur les deux veuves du prophète Mahomet, Oumm Salima et Ayicha, nous trouvons l'épisode suivant[1] : Dans la bataille qui s'engagea à Çiffîn entre 'Alî et Mou-'awiya, Ayicha avait pris parti contre le premier et excité par là le mécontentement de Oumm Salima, qui, dans son courroux, se laissa aller jusqu'à jurer de ne plus lui adresser désormais la parole. Comme il était impossible de tenir ce serment, étant données les relations des deux femmes, et que, de plus, Ayicha donnait des signes de repentir, Oumm Salima se tira d'affaire en faisant semblant, chaque fois qu'elle avait quelque chose à dire à Ayicha, d'adresser la parole au mur : يا حائط ألم اقل لك الم انهك « O mur, ne t'ai-je pas dit telle et telle chose ? Ne t'ai je pas défendu telle ou telle chose ? » Elle continua ces étranges relations jusqu'à la fin de sa vie, et Ayicha pouvait rapporter à elle-même les discours adressés au mur.

Dans aucune jurisprudence le domaine des moyens détournés (hiyal) n'a été cultivé avec plus de sérieux que dans le droit musulman ; il y constitue une manifestation régulière de la subtilité légale et est étudié dans des ouvrages pleins de gravité. Je crois que, pour le cas qui nous occupe, les talmudistes de Kairaouan ont introduit dans leur casuistique halachique un cas de conscience courant dans les cercles arabes : la parole adressée au mur.

XIX

L'HÉBREU DANS LA LITTÉRATURE MODERNE DE LA THÉOLOGIE MUSULMANE.

Les apologistes et les polémistes de l'Islam consacrent, dans leurs ouvrages, un chapitre spécial à l'indication des passages bibliques par lesquels ils démontrent que la mission de leur prophète a été prédite. Cette tendance n'est pas bornée à l'Islam orthodoxe. Même les sectes attachent un grand prix à faire confirmer leur dogme particulier par la Bible des Juifs. Les théologiens des Druses ont démontré le caractère divin de leur « Hâkim » à l'aide des Prophètes et des Psaumes, qui auraient prédit et célébré cette dernières incarnation de Dieu[2]. C'est ainsi qu'un des tout der-

[1] Baihaki, *Kitâb al-mahâsin wal-masâwî*, éd. Schwally, p. 322, l. 10 et suiv., dans le chapitre de « la Pénitence ».

[2] Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, XI, pp. 68 et suiv.

niers rejetons de l'Islam, la fraction *Behaïque* de la secte persane de Bâb, a publié, en 1887-8, une lettre aux Juifs, dans laquelle il est démontré, principalement par des citations du livre de Daniel, que le successeur de Bâb, Behâ-Allâh, mort en juin 1892, est le Messie prédit pour la fin des temps [1].

Les apologistes et polémistes plus anciens citent les passages bibliques *dans une traduction arabe*, et y rattachent les interprétations tendancieuses qu'ils donnent de ces passages. Ça et là, on trouve même un mot isolé, hébreu ou syriaque, transcrit en lettres arabes [2]. Ce n'est que plus tard qu'apparaissent des textes hébreux suivis, en transcription arabe. Il est vrai qu'on a démontré l'existence de textes semblables au xe siècle, dans les manuscrits caraïtes du British Museum décrits par R. Hœrning [3]. Mais les transcriptions arabes de textes hébreux suivis ne se trouvent pas avec continuité chez les apologistes musulmans. Elles apparaissent pour la première fois, à ce que nous voyons, dans la littérature musulmane au xiie siècle, dans le *Ifhâm al-Yahoûd* (= הכלמת היהודים [4]) du rénégat juif Samuel b. Yahya al-Maghribi (milieu du xiie siècle) [5], qui trouva ensuite des imitateurs aux xiiie et xive siècles. Ces transcriptions pourraient servir de matériaux pour la connaissance de la prononciation de l'hébreu dans les contrées où ces écrits ont été composés [6]. Mais il faudrait naturellement compter avec les corruptions auxquelles ces transcriptions sont exposées sous la plume de copistes ignorants, de même que les variantes des différents manuscrits d'un même texte sont une source inquiétante d'incertitudes.

Mais voici que de notre temps les Musulmans de l'Inde commencent à donner les citations bibliques en caractères hébreux, en indiquant la prononciation par la transcription arabe interlinéaire. J'ai sous les yeux un traité apologétique à tendances chiites *Zâd Kalîl* « faible viatique », du théologien chiite moderne al-Seyyid 'Ali Mouhammed que l'on cite avec des louanges immodérées. Cet écrit a été lithographié, en 1290 de l'hég. (1873), par l'imprimerie Ithnâ-'aschariyya de Lucknow. Je ne me souviens pas de l'avoir vu signalé dans aucune bibliographie ; c'est le sort

[1] E. G. Browne, *Catalogue and Description of 27 Babi Manuscripts*, dans *J.R.A.S.*, 1892, p. 701.

[2] Par exemple משבח chez Ibn Kouteyba (Brockelmann, dans *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, III, p. 54, l. 7) ; cf. *Z.D.M.G.*, XXXII, pp. 374-375.

[3] Cf. aussi Poznanski dans les *Mélanges Steinschneider*, p. 200 en bas ; *Mélanges Kaufmann*, p. 182, note 4.

[4] Fuchs, dans la *Revue hébraïque* החוקר, II, p. 22.

[5] Schreiner, dans *Monatsschrift*, XLII.

[6] Schreiner, dans *Zeitschr. für Alttest. Wissenschaft*, VI, pp. 250 et suiv.

commun à beaucoup d'imprimés indiens [1]. Dans ce traité, les passages bibliques ordinairement invoqués en faveur de la mission de Mahomet sont transcrits en caractères hébreux tant bien que mal, ou plutôt d'une manière si imparfaite que parfois, c'est la transcription interlinéaire en caractères arabes qui fournit la clef de l'énigme. Le calligraphe qui a copié le manuscrit pour la lithographie a immortalisé son nom à la fin du traité, de la manière suivante : כתבה סיד מצטפה ולד סיד עסכרי.

Les citations hébraïques reproduites dans l'écriture originale sont particulièrement goûtées, dans l'Inde, par le cercle rationaliste moderne, qui, sous la direction du savant Sir Ahmed Khân Bahâdour, auteur lui-même d'une longue liste d'ouvrages philosophiques et théologiques — dont un commentaire du Koran en plusieurs volumes, écrit en langue ourdou — poursuit la régénération de l'Islam par la conciliation de celui-ci avec les exigences de la science moderne et les conceptions sociales de notre temps. Ce mouvement intellectuel a trouvé son expression dans une littérature très abondante. En tête vient Sir Seyyid Ahmed lui-même avec une foule d'écrits théologiques qui ont paru en plusieurs volumes sous le titre : *Taçânif Ahmadiyya* (j'en possède deux, datés de 1883 et 1887). L'œuvre qui nous intéresse particulièrement pour son contenu est une étude assez étendue intitulée : *Tabyin al-Kalâm fi Tafsir al-Taurât wal-Indjil 'alâ millat al-Islâm.* (Sur l'explication de la Tora et de l'Évangile dans le sens de la religion de l'Islam.) L'article publié (t. I, pp. 303-531) n'en contient que le début, c'est-à-dire le commentaire de la Genèse (*Kitab peydâyesch*), chap. I-IX. Les passages du Pentateuque y sont toujours cités en langue hébraïque et en transcription arabe. On ne trouve de caractères hébreux que dans le deuxième volume, qui contient (pp. 291-300) un article sur *Agar dans les livres des Juifs*, de Moulawi Inâyat Rassoûl. L'auteur ne se borne pas à faire des citations bibliques ; il cite aussi le *Séfer ha-yaschar* et un fragment du Commentaire biblique du Raschi (رشی شلومو اسحاق, plus loin رشی), en caractères hébreux et avec la traduction en arabe et en ourdou. — Le même volume contient (pp. 532-587) une étude intitulée : *Al-baschârât al-madhkoûrat fi-l-Taurât wal-Indjil* (les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament) ; c'est, comme l'indique le titre, une réunion des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament appliqués à Mahomet. A la première catégorie de passages, tous transcrits en lettres hébraïques, appartient celui du Cantique

[1] Cf. *Z.D.M.G.*, LVI, p. XLVIII.

des Cantiques, IV, 10-16, avec un jeu de mots sur וכלו מחמדים.

Depuis, l'emploi de types hébraïques est devenu constant dans les productions littéraires du mouvement néo-musulman dirigé par Seyyid Ahmed Bahadour. Au nombre des plus importantes figure un périodique scientifique en langue ourdou, intitulé : *Tahdhib al-akhlâk. Mohammedan Social Reformer*; j'ai sous les yeux quelques volumes de la « Nouvelle série » qui a commencé à paraître en l'an 1311-1312 de l'hégire (1893), à Aligarh, capitale intellectuelle de ce mouvement spirituel (un numéro de 16 pages in-4°, à deux colonnes, tous les mois). Parmi les nombreux articles théologiques, historiques et sociologiques on trouve aussi des recherches relatives à l'Ancien Testament, par exemple, dans une étude « sur l'autre vie (*ma'âd*) d'après la Tora et d'autres ouvrages bibliques » par Seyyid Ahmed (t. II, pp. 156-170). Il y a là plusieurs pages parsemées de passages bibliques dans le texte hébreu, transcrits en arabe avec une passable correction et traduits et expliqués en ourdou. Dans d'autres articles encore on voit souvent des mots hébreux dans l'original. On doit noter que le désir de cultiver à l'européenne leur propre science religieuse, tout d'abord à l'imitation de leurs modèles protestants anglais, a poussé ces théologiens à faire entrer l'Ancien Testament et la langue hébraïque dans le cercle de leurs études et à en donner une idée claire, dans leurs ouvrages, en reproduisant le texte original.

Mais la culture de l'hébreu, dans l'Inde, a encore été récemment mise en valeur par un autre cercle, à la vérité des plus étranges. Dans ces derniers temps est née dans le Pendjab une nouvelle secte dont le prophète est Mirza Ghoulâm Ahmed, de Kadhiân, dans le Pendjab. Il est aujourd'hui âgé de quatre-vingts ans environ. Il affirme qu'un tombeau de saint, situé à Srinagar, capitale du Cachemire, est le tombeau authentique de Jésus, qui se serait enfui de Jérusalem devant ses persécuteurs et se serait rendu au fond de l'Orient, où il serait mort. Ahmed serait lui-même Jésus « en esprit et en force », apparu pour le septième millénaire (ces sortes de sectes ont coutume de cultiver le chiliasme) et en même temps le Mahdi attendu par les Mahométans. Il fonde sa doctrine sur un syncrétisme de l'Ancien et du Nouveau Testament, du Koran et du *Hadith*, et il l'a exposé dans un grand nombre d'écrits arabes, ainsi que dans une revue mensuelle, *Revue of Religions*, en anglais, destinée à la propagande. (Plus d'un lecteur de la *Revue des Études juives* a dû recevoir le prospectus qui contient le portrait du prophète et une vue du tombeau de Jésus dans le Cachemire.) La secte des Ahmadiyyah,

comme elle se nomme, compterait déjà aujourd'hui soixante-dix mille adhérents, pour qui les miracles opérés par le prophète Mirza Ghoulâm Ahmed attestent de sa mission. Ses établissements religieux comportent aussi l'organisation d'écoles à Kadhiân. La langue hébraïque fait partie du plan d'études de ces écoles de la nouvelle secte musulmane. « Un trait remarquable de ces écoles, dit le Rév. H. D. Griswold de Lahore, est l'encouragement qui y est donné à l'étude de l'hébreu. L'année dernière deux candidats se sont présentés à l'examen d'aptitude avec l'hébreu comme l'une des matières; l'un d'eux a bien subi l'épreuve. A ma connaissance, la première tentative faite par les Musulmans de l'Inde pour s'approprier la connaissance de l'hébreu a été faite par des partisans du prophète de Kadhiân[1] ».

Mais nous venons de voir que cette tendance s'était déjà montrée auparavant dans les cercles modernes de la théologie musulmane de l'Inde.

XX

YOUSOUF AL-BAÇÎR.

Un des écrits composés par le théologien caraïte *Aboû Ya'qoûb Yousoûf al-Baçîr* et énumérés dans la *Jewish Encyclopedia*, t. VII, p. 255, porte le titre suivant : צחה אלאסתדלאל באלשאהד עלי אלגאיב. Ce titre a été traduit par P.-F. Frankl[2] à peu près mot à mot, mais expliqué d'une manière inexacte. M. Steinschneider[3] dit qu'il n'ose pas le traduire. L'auteur de l'article de l'Encyclopédie, qui a, d'ailleurs, fort mal transcrit le titre (il a mis *Shahd* pour *Shâhid*, en ajoutant entre parenthèses une variante énigmatique : *Shahr*, et *Ghaib* pour *Ghâ'ib*), suppose que le livre contenait « les preuves de l'existence d'un Créateur ». Mais, comme nous le verrons, c'est restreindre la portée très vaste que possède ce terme général de la logique et avec laquelle il est employé également chez Al-Baçîr. Nous voudrions, ici, dissiper l'obscurité répandue sur un terme très courant de la dialectique, en faisant ressortir spécialement la signification du titre de l'ouvrage d'Al-Baçîr et la méthode de cet écrivain.

[1] *Mirza Ghulam Ahmed, the Mehdi Messiah of Qadian*, published by the American Tract Society, Lodiana, 1902, p. 23.

[2] *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrhundert* (Académie de Vienne, 1872), p. 10, note 5.

[3] *Arabische Litteratur der Juden*, p. 90, n. 5.

Parmi les procédés de démonstration considérés comme défectueux, mais admissibles cependant dans certaines conditions, on mentionne celui qui consiste à conclure des notions acquises par l'expérience d'objets présents (*al-schâhid*) pour reporter ces notions sur des objets qui appartiennent à la même catégorie, mais soustraits à notre expérience immédiate (absents, *al-ghâ'ib*). Les penseurs ne sont naturellement pas d'accord sur le degré d'admissibilité de ce genre d'induction dont la certitude est si problématique. Les « frères de la pureté » (*ikhwân al-çafâ*) les rangent dans une liste de démonstrations analogues, en observant que leur admissibilité dépend de la force intellectuelle, de la pénétration de l'esprit, de l'aptitude aux spéculations subtiles, et même de la hardiesse et de l'habileté chicanière de ceux qui discutent ensemble. L'emploi de ces démonstrations objectives est donc réglé par des considérations subjectives, et l'on ne peut pas leur reconnaître de valeur absolue [1].

Saadia — pour rester sur le terrain du judaïsme — les juge très sévèrement. Il dit que c'est une des vaines argumentations des *Dahriyya*, identifiés par lui avec les מתי און [2]. C'est à peu près la même sorte d'argument par analogie que Maïmonide rejette, en la citant comme l'un des points de vue des *Motakallimoun* dans leur démonstration de la création du monde (חדוש העולם) [3].

Nous voyons par l'exemple de Saadia que, même dans le cercle du Kalâm, l'autorité de la conclusion *bi-l-schâhid 'ala-l-ghâ'ib* était exposée à être énergiquement repoussée. C'est la position tout à fait contraire que prend dans cette question le Caraïte mou'tazilite Yoûsouf al-Baçîr. Nous le voyons suivre ici le Mou'tazilite musulman *Ibn Mattaw yhi*, dont l'œuvre lui a servi de règle, comme Schreiner l'a montré. Dans l'extrait que Ibn Mattaweyhi a fait du système dogmatique du kadi *Ibn-al-Djabbâr*, un chapitre spécial porte le titre : כתאב אלאסתדלאל באלשאהד עלי אלגאיב [4]. Nous reviendrons plus loin sur les relations entre l'écrivain juif et l'auteur musulman.

Pour Yoûsouf al-Baçîr, cette forme de démonstration est une

[1] *Rasâil ikhwân al-çafâ*, éd. Bombay, IV, p. 68, l. 5 et suiv.

[2] *Commentaire sur le Séfer Yeçira*, éd. Lambert, p. 2, l. 4 d'en bas : אלפּרא לדם חגגא באטלה סקאלרא אנא נקיס אלגאיב עלי אלשאהד.

[3] *Dalâlat*, I, ch. 74, première et deuxième méthode (éd. Munk, I, p. קיח *a*). C'est à peu près ce qui, dans le passage précité des *Rasâ'il*, est désigné par אלחכם באורי עלי אלכל באסתקרא אלאגנא, et qui, dans la traduction hébraïque du מלות ההגיון de Maïmonide (ch. VII), est nommé אסתקרא = הקש החפוש ; cf. la Logique d'Ibn Sinâ chez Schahrastânî, p. 357, l. 4.

[4] Dans la table des matières chez Schreiner, *Studien über Jeschu'a ben Jehuda* (Berlin, 1900), p. 23, dernière ligne.

des bases de toutes les questions dogmatiques « sans lesquelles la dialectique est tout à fait caduque ». C'est pourquoi, vu l'importance fondamentale de la question, il a traité en détail la *démonstration de l'invisible par le visible* et l'a défendue contre ses adversaires : מן חית אדא לם[1] נקל בדלך לם יצח אן נסתדל עלי שי אצלא ולבטל עלם אלאסתדלאל עלי מא תגד דלך משרוחא פי כתאב אלאסתדלאל באלשאהד עלי אלגארב[2] : « Sache, dit-il, en considérant la chose par son côté négatif, que, lorsqu'une indication s'applique à un objet dans le domaine de l'expérience visible, elle doit s'appliquer à l'objet partout où il se trouve. Car, si, dans certains cas, elle n'était pas probante, cela ferait douter de l'objet qu'elle indique, et l'on ne pourrait accorder sa confiance à l'indication d'aucune façon. Par exemple, si nous doutons de l'un des récits de Zeid, parce que son récit n'est pas une preuve, nous sommes obligés de douter de ses autres récits. Au contraire, puisqu'un des récits du prophète est probant, tous les autres doivent l'être également. »

ואעלם אן אלדלאלה אדא דלת פי אלשאהד עלי אמר פראגב כונהא דלאלה עליה אינמא וגדת מן חית אן וגודהא פי בעץ אלמואצע גיר דאלה ישכך פימא דלת עליה ולם יגז אלתקה בהא עלי וגה מן אלוגוה אלא תרי אן שכנא פי בעץ אלכבאר זיד למא לם יכן כברה דלאלה אקתצאנא אלשך פי סאיר אלכבארה ולמא כאן בעץ אלכבאר אלנבי עליה אלסלם דלאלה וגב כון סאיר אלכבארה אדלה[3].

Il n'y a presque pas de chapitre de dogmatique contenu dans le *Kitab al-mouhtawi*[4] où ce genre de raisonnement ne soit employé et n'influe sur les conceptions dogmatiques.

Une grande importance lui est attribuée là où il s'agit de formuler la doctrine des attributs de Dieu. Les gens du Kalâm, comme on sait, ont tenu beaucoup, conformément au dogme de la création en opposition avec les péripatéticiens, à nommer Dieu le « créateur, facteur (*fâ'il*)[5] ». Ce qu'il faut entendre par *fâ'il* en parlant de Dieu ne peut, d'après Al-Baçîr, s'expliquer que par l'acception que prend ce mot dans le domaine de l'expérience :

[1] Ms. : אנא אלם.

[2] *Al-Kitâb al mouhtawi*, f° 58 *b*, dans le chapitre sur la volonté.

[3] *Ibid.*, f° 13 *b*.

[4] Nous empruntons les extraits de l'original arabe du *Sêfer Ne'imoth* au seul manuscrit existant de ce livre qui appartient à la bibliothèque de mon ami regretté David Kaufmann, et que, grâce à l'obligeance de sa veuve, j'ai eu à ma disposition.

[5] Maïmonide, *Dalâlat*, I, ch. LXIX, comm. (éd. Munk, I, p. פח *b*, l. 1).

אן אלפאעל פי אלגאיב יעלם קיאסא עלי אלשאהד[1]. C'est aussi seulement d'après cette méthode que l'on peut, selon lui, déterminer le sens de « parole de Dieu ». C'est une production de discours dus à Dieu. Les vraies significations des attributs ne peuvent pas différer les unes des autres. A ce qui n'est pas dans le domaine de l'expérience immédiate s'applique toujours ce qui est admis pour ce qui se trouve dans ce domaine. Il n'y a sous ce rapport, par exemple, aucune différence entre des pays divers. En Syrie, la nature de l'être « pouvant » consiste en ce que l'être dont l'acte est réel possède spécialement une faculté qui le rend réel. Il doit en être de même pour les gens de l'Irak. Par contre, on ne peut donner cet attribut, si l'on parle en arabe, à des minéraux ou à des êtres sans force. Mais nous devons nommer Dieu « le pouvant », parce que nous savons que l'acte est accompli par lui d'une manière qui correspond à cette désignation. Ce qui est vrai des concepts l'est aussi des phénomènes démonstratifs. Ceux-ci ne peuvent être dans l'état invisible différents de ce qu'ils sont à l'état visible. Si une action bien réglée prouve à Bagdad que son auteur est un savant, elle doit le prouver aussi à Bassora. De même, l'action bien ordonnée de Dieu prouve que l'attribut de savant lui revient aussi bien qu'une telle action chez Zeid est une preuve que Zeid est un savant. On doit raisonner de même pour l'attribut de « parlant ».

Le texte lui-même est bien plus explicite que notre analyse :

באב פי אן וצפה תעאלי באלכלאם יפיד חדות כלאמה מן גהתה

[1] *Al-Mouhtawi*, f° 99 *b*, cf. f° 101 *b* :

וקד בינא פי מא אמלינאה מן אחכאם אלמותראת אן אלעלם בתאתיר אלפאעל אצל לגמיע אלמותראת פמן לם יתבת פאעלא פי אלשאהד לם יצחּ לה אתבאת שי מן אלמותראת אצלא ופי דלך נקץ עלום אלאסתדלאל. Ici l'auteur se réfère à des leçons (אמאלי) qu'il a dictées sur des questions spéciales. En particulier il mentionne une fois son élève *Abou Ghâlib Thâbit*, à qui il a dicté une dissertation spéciale sur le parallélisme entre la « volonté » et la « répugnance », d'une part, et, de l'autre, le commandement et la défense (f° 69 *b*) : ואלאמר ואלנהי יגריאן פי אלקבח מגרי אלאראדה ואלכראהה וקד בינא תפציל דלך פי מא אמלינאה עלי אבי גאלב תאבת אידה אללה ואוסענא אלקול פיה. Il appelle pourtant aussi le contenu de Mouhtawi lui-même *imlâ*. Vers la fin de l'ouvrage, où il met en comparaison le degré du mérite qu'avaient les Israélites à obéir dans le temps de l'indépendance (טאעה אהל אלדולה), avec celui qui leur revient maintenant qu'ils sont dans la Diaspora (טאעה אהל אלגאליה), il fait mine de vouloir finalement lui-même trouver douteuse sa théorie et dit qu'il l'a dictée comme la plupart de ses autres leçons *ex-abrupto*, sans discussion préalable : ולכנא פרמא דכרנאה אלאן נטר לאנה ממא לם יגר לנא פיה כלאם מן קבל בל קד אמלינאה עלי אלבדיה עלי רסמנא פי אכתר אלאמאלי. Egalement dans son ouvrage sur la loi religieuse, il emploie la même expression : וקד אמלינא פי אלמצות מא נרמל אתמאמה ודהי תפציל למא דכרנא דאהנא גמלה.

ומא יתצל בדלך : אעלם אן חקאיק אלאוצאף לא יגוז אן תכתלף כל יגב אן יכון חכם אלגאיב פיהא חכם אלשאהד כמא אן חכם בעץ אלבלאד פיהא חכם גירה מן אלבלדאן ולדלך למא כאנת חקיקה אלקאדר באלשאם אכתצאץ מן צח מנה אלפעל בצפה לאגלהא צח מנה וגב כון חאל אהל אלעראק פי דלך כחאלהם פלם יגז אן יוקעו הדה אלתסמיה עלי אלגמאד ואלעאגז והם מתכלמון באללגה אלערביה למא כאנת פאידתהא פיהא מא דכרנא ולדלך וגב וצפה תעאלי בהדא אלוצף למא עלמנא וקוע אלפעל מן גהתה פחכם אלחקאיק כחכם אלאדכה פי אנה לא יגוז אן יכתלף פי שאהד ופי גאיב פלא יגוז אן ידל אלפעל אלמחכם עלי כון פאעלה עאלמא בבגדאד דון אלבצרה ולדלך דל אלפעל אלמחכם מן גהתה תעאלי עלי כונה עאלמא כדלאלתה עלי אן זידא עאלם פאדא הבתת הדה אלגמלה פינבגי אן ننظر פאידה אלכלאם פימא בינא וחקיקה אלמתכלם ונצפה תעאלי מן דלך במא תדל עליה אלדלאלה כפעלנא דלך פי וצפה תע באנה קאדר ועאלם.

Comme dans les chapitres de métaphysique, il applique aussi son principe d'induction dans les « questions de droit ». Il s'efforce même de désarmer les objections adressées par des adversaires à des analogies boiteuses dans ce domaine : selon eux, on dit de Dieu qu'il fait le bien en un autre sens que si l'on parle des hommes. Nos actes ont pour but de nous procurer ce qui nous est utile et d'écarter ce qui nous est nuisible. L'acte de Dieu, au contraire, n'a pas pour cause un besoin. Même cette objection que des adversaires pourraient faire contre l'analogie du *schâhid* et du *ghâib* est réfutée par lui à l'aide de la méthode qui lui est particulière : ורבמא קאלו אן חכם אלגאיב מפארק ללשאהד פאחדנא לא יפעל אלחסן ולא אלקביח אלא לאגתלאב נפע ודפע צרר ואללה תעאלי יפעלהמא לא ללחאגה פיפרקון בדלך בין אלגאיב ואלשאהד ואלאמר בכלאף מא זעמו אלך.

Il fait la même application de sa théorie — pour citer un dernier exemple — au *repentir* : Dieu doit, dit-il, *nécessairement* accepter la pénitence de celui qui se repent et lui remettre la punition des péchés qu'il regrette. Al-Baçîr se fonde là aussi sur l'analogie des choses humaines : la façon de procéder pour accueillir la pénitence du repentant doit être, sous certaines conditions, la même. Le repentir de ceux qui ont péché envers Dieu, doit avoir le même succès que le repentir de ceux qui demandent

[1] Ms. : פלם.

[2] Cf. Yeschoua b. Yehouda, ס' העריות, chez Schreiner, *l. c.*, p. [vi, l. 1 : המעשה המתוקן דמחוכם המוסגל יצטרך להיות עושהו יודע שיתכן ממנו עשיתו כן.

[3] *Mouhtawi*, f° 48 *b*.

[4] *Ibid.*, f° 85 *a*; cf. Frankl, *l. c.*, p. 35 ; hébr., *ibid.*, p. 56.

qu'on les absolve des fautes commises envers les hommes.

Nous avons vu par quelques-uns des exemples apportés ici que notre mou'tazilite étend même à Dieu le domaine de la conclusion par analogie tirée des choses expérimentales et reportée sur ce qui est en dehors d'elles. La divinité, elle aussi, est comprise dans le domaine du *ghâ'ib* que l'on peut connaître à l'aide du *schâhid*. En cela Al-Baçîr est d'accord avec d'autres mou'tazilites [1].

Il y a très peu de questions où Al-Baçîr rejette lui-même l'application de son raisonnement par cette espèce d'induction. Il tient surtout à l'écarter du chapitre du *taklif*, « l'imposition des devoirs par Dieu » [2]. Il consacre à ce problème une dissertation détaillée (f° 111 *a* et suiv.), et il arrive à ce résultat : אנה לא מתאל ללתכליף פי אלשאהד : « Dans le domaine de l'expérience des sens il n'y a rien d'analogue à l'obligation des devoirs imposée par Dieu » [3].

Puisque nous parlons d'Al-Baçîr, on nous permettra de rectifier quelques points douteux dans la bibliographie d'Al-Baçîr :

Comme on l'a vu par la citation ci-dessus p. 227, note 1, il n'a pas composé d'écrit « *sur*, peut-être *contre* Abou Ghalib Thâbit » (*Jew. Encyclop.*, *l. c.*, col. 2, l. 25) [4]. Cet Abou Ghâlib était son élève, qu'il nomme en lui décernant l'eulogie « Dieu veuille le fortifier ! » Cette transformation de l'élève en adversaire est due à la mauvaise traduction hébraïque de l'original arabe que nous avons citée plus haut [5] : באשר כתבנו על אבי גאלב. — La *meliçath iqqeré al-Lubad* répond à un commentaire que Al-Baçîr a écrit sur un ouvrage dogmatique (*ouçoûl*) du Kâdi musulman Abou-Mouhammed al-Labbâd [6] et qu'il cite aussi en particulier à l'occasion de sa dissertation sur la punition divine (אלעקאב) [7]. La prononciation, exacte de son nom, *al-Labbâd*, a déjà été établie par P.-F. Frankl [8] dans une notice sur le texte original du *Mouh-*

[1] Cf., par exemple, *Yeschou'a b. Yehouda*, éd. Schreiner, *l. c.*, p. x, l. 19 : ונמצר בדרך ההפרדה בין המצואר בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו ברוך הוא — *Ibid.*, p. XIII, l. 6 : עוד אמר (אבו עלי) שלא יוכלו שיפרידו בינינו ובינו ישתבח באמרם כי השם יפיל ממנו ברוך הוא בחלוף הפאה שיפול ממנו אנחנו. (Pour la traduction ou notera que ההפרדה = ar. אלפרק, יפול = יקע, puis הפאה = אלוגה.)

[2] עול המצות, *ibid.*, p. IX, l. 1. Pour une autre traduction, voir notre n° XVII.

[3] *Mouhtawi*, f° 117 *b*.

[4] Steinschneider, *l. c.*, dit « un écrit sur (contre ?) Abou Ghalib ».

[5] Frankl, *l. c.*, p. 56, l. 3 d'en bas.

[6] *Mouhtawi*, f° 115 *b* : קד בינאה פי אול שרח אצול אללבאד.

[7] *Ibid.*, f° 139 *b* : וקד ד'כרנא פי גיר הד'א אלכתאב דלאלה אכרי עלי אתבאתה והד'ה אלדלאלה קד אשאר אליהא אלקאצי אבו מחמוד אללבאד פי אצולה.

[8] *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer* (dans le cinquième Rapport de la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums*, Berlin, 1887), p. 7.

tawî qui paraît avoir échappé à l'auteur de l'article de la *Jewish Encyclopedia*. Nous effacerons aussi le point d'interrogation accolé à son nom, car son identité est établie à l'aide de l'ouvrage de Al-Mahdî li-dîn Ahmad[1], publié par T.-W. Arnold, *Classes des Mu'tazilah*. Son nom complet est : *Aboû Mouhammad 'Abdalláh b. Sa'îdal-Labbâd* (sans doute : confectionneur de la pièce de vêtement appelée *libda ;* ce n'est pas le seul exemple d'artisan parmi les célèbres *Moutakallimôun*). Il était élève du célèbre docteur moutazilite de Bagdad (*'Abd-al-Djabbâr al-Hamadânî* (mort vers 415 = 1024) dont il devint aussi le successeur dans l'enseignement public (וכאן כליפתה פי אלדרס). Parmi les livres qu'il a composés, notre source nomme son *Kitâb al-nukat*.

Nous avons déjà dit que Yoûsouf al-Baçîr a puisé à des sources provenant de l'école d''Abd al-Djabbâr. Cette circonstance explique aussi son affinité avec al-Labbâd, qui appartenait directement à la même école[2].

I. Goldziher.

[1] Une partie de l'encyclopédie mentionnée par Schreiner, *Yeschu 'a b Yehouda*, p. 22, note 2.

[2] Qu'il nous soit permis de faire ici une correction, qui ne concerne pas notre sujet, à un passage du même volume de la *Jewish Encyclopedia* (p. 560, c. 2, l. 14). L'indication תורה תרגום וקראן ne peut pas du tout signifier dans cette liste de livres « un volume contenant la Tora, le Targoum et le Coran reliés ensemble », mais veut dire que ces pièces contiennent « la Tora dans son texte original hébreu et dans le Targoum » = תרגום ומקרא. On ne peut se figurer que dans ce milieu on ait manié la Tora et le Targoum, réunis au *Coran*.

UN COMMENTAIRE BIBLIQUE DE LÉONTIN

LE MAITRE DE R. GERSCHOM

(VERS L'AN 1000)

Les commencements de l'activité intellectuelle des Juifs de France et d'Allemagne sont, comme tous les commencements, recouverts de ténèbres. Le premier nom qui émerge en pleine lumière est celui de Gerschom de Metz, mort en 1028. Ce célèbre rabbin nous apprend lui-même [1], il est vrai, qu'il eut pour maître Juda ben Méir Hacohen, *alias* Léontin [2] (traduction du mot *arié*, « lion », animal auquel Juda est comparé dans la Bible). Mais que sait-on de ce Léontin? Presque rien. On connaît seulement quelques décisions de lui sur des questions de droit talmudique ou d'usages religieux. Peut-être est-il aussi l'auteur d'une consultation rabbinique envoyée, de concert avec un certain Eliézer b. Juda [3], à la communauté de Troyes [4]. Voilà le bilan des

[1] Consultations de Méir de Rothembourg, éd. Bloch, p. 31.

[2] *Schaaré Doura*, p. 35. Il est appelé Rabbénou Léontin Hacohen dans *Schibboullé Haléket*, éd. Buber, p. 148 ; R. Léon dans *Ittour*, 65 *a* ; Sir Léontin dans un ms. du *Schaaré Doura* (Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 611); Sir Léon dans la Consultation précitée de Méir de Rothembourg ; R. Leonte Hacohen dans *Hapardes*, 47 *a* et 49 *a* (source du passage du *Schib. Haléket*). Le Juda Hacohen qui, dans *Orhot Hayyim*, II, p. 307 de l'éd. Schlesinger, adresse une question à R. Calonymos serait le même Léontin d'après l'éditeur et M. Gross, *Gallia judaica*, p. 224.

[3] Ou plutôt Eliézer b. Isaac, c'est-à-dire Eliézer le Grand, disciple de R. Gerschom. Voir Epstein, *Glossen zu Gross' Gallia Judaica*, p. 5.

[4] Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 612, met en doute l'identité des deux Juda Hacohen ; M. Gross, *ibid.*, l'admet sans hésitation. C'est en se fondant sur cette hypothèse que M. Gross, comme ses devanciers, attribue à Léontin la France pour patrie. « Comme sa lettre, dit-il p. 300, s'occupe d'une question purement locale de la communauté de Troyes, il est à présumer que Juda ben Méir était au courant des affaires des Juifs français et, par conséquent, habitait la France. » L'argument n'est pas des plus probants, car vers l'an 1000, la Champagne, la Lorraine et l'Allemagne rhénane formaient une seule et même province au point de vue

renseignements que la littérature a conservés sur cet ancêtre de la culture juive en Occident. On accueillera donc avec empressement tout ce qui pourra ajouter un trait à une physionomie aussi effacée. Un ms. de la Bibliothèque nationale (n° 353, f°s 68 *b*-90), qui, à notre connaissance du moins, a été peu exploité[1], jette un jour nouveau sur ce rabbin de la France du Nord-Est.

C'est une sorte de commentaire du Pentateuque, conçu dans le même esprit que le *Paanéah Raza* et d'autres recueils analogues[2], où l'on cherche à découvrir dans le texte, au moyen de la *guematria*, c'est-à-dire de jeux sur la valeur numérique des lettres, les midraschim et les lois traditionnelles qui s'y rattachent. L'ouvrage assez court, d'ailleurs, et qui est intitulé טעמים של חומש [3], est anonyme ; mais, en un endroit assez curieux, l'auteur se dévoile un peu : « Moi, Salomon, depuis que j'ai eu l'intelligence des paroles de la Cabbale, je n'y ai jamais trouvé rien d'incertain ni de douteux, excepté ce point, qui me déconcerte beaucoup : comment viendra-t-il à l'esprit qu'une prophétie d'Isaïe ait en vue David ? Ce prophète n'a-t-il pas vécu longtemps après David, et annonce-t-on le passé en disant : « Voici ce qui arrivera... [4] ? » Il serait vain

rabbinique. Ce n'est donc pas cette raison qu'il faut invoquer dans le débat. Nous croyons, nous aussi, à l'origine française de Léontin, mais nous fondons cette conjecture principalement sur la forme même de son nom : *Léontin* n'est pas allemand, mais bien français. Graetz, V, p. 334, ne se prononce pas sur ce point, mais comme il veut que Léontin ait été disciple de Nathan b. Isaac, à Narbonne, conjecture un peu en l'air, il semble partager l'opinion commune. Toutefois si Léontin vit le jour en France, il paraît bien qu'il émigra en Allemagne, à Mayence (voir *Hapardes*, 49 *a*). M. A. Epstein affirme même sans autre explication (*Jüdische Alterthümer von Worms*, p. 3) qu'il était originaire de Spire. Dans ses *Glossen zu Gross' Gallia Judaica*, p. 12, il le faisait vivre à Mayence.

[1] M. Epstein l'a utilisé pour la biographie de Samuel Hasid, *Hagoren*, IV, p. 81. Carmoly, qui le cite dans ses *Biographies des Israélites de France*, p. 84, et dans sa *France israélite*, p. 67, sous le titre de *Taamè Humasch* (*sic*), en parle avec sa légèreté accoutumée.

[2] Signalons, entre autres, le ms. 173 (f°s 205 et s.) de la Bibliothèque nationale, où le *notarikon* rivalise plus que dans notre ms. avec la *guematria* dans ces tours de force spirituels.

[3] Ce titre est traduit dans le Catalogue par « *Observations* sur le Pentateuque ». Il faudrait plutôt dire : *mystères* ou *allusions cachées*. C'est dans le même sens que Pierre Damien, exégète italien du XIe siècle, intitule un de ses ouvrages : « Des mystères de la Genèse ». Le mot טעמים est, d'ailleurs, synonyme de סוד, qui a ce sens précis ; voir les paroles d'Éléazar de Worms, *Revue*, XXIII, p. 233, et un autre texte, p. 234. Raschi (Job, XXXVI, 1) cite un ouvrage du même nom de Moïse Hadarschan.

[4] F^o 78 *b* : ואני שלמה אומ' מיום שבינותי בדבר[י] הקבלה לא מצאתי בהם דבר מגומגם או ספק אלא זה בלבד שאני מגמגם כו הרבה ואומ' וכי יעלה על לב אדם לומ' שנבואת ישעיה נתנבאת על דוד והלא ישעיה היה לאחר דוד כמה דורות ואי אפשר לו שנתנבא לשעבר שהרי כתוב בו עוד היום לבא נבואה זו, ועוד וכי בימי דוד נעשו כל אותן פלאי פלאות שישעיה מתנבא, ונראה

assurément de vouloir identifier ce Salomon. Mais comme un passage nous le montre en relations avec Yehiel de Paris [1], on peut affirmer qu'il a fleuri au milieu du XIIIe siècle. Il ne devait plus être jeune alors, car dans un autre passage il rapporte une anecdote que lui raconta son maître Samuel b. Calonymos [2]. Ce rabbin est le père du fameux Juda Hasid et l'auteur du premier *Séfer Hasidim;* il appartient au XIIe siècle [3]. Salomon nomme également ce Juda [4], mort en 1217.

Notre Salomon n'est pas prodigue de citations. Une fois il mentionne une interprétation du *Yesod* de Moïse Hadarschan (de Narbonne) [5]; une autre fois celle de Yekoutiel b. Isaac, qui n'est pas autrement connu [6]; à deux reprises, il utilise les explications

לי שכך יש להעמיד בדבר בקש משה לפני ה׳ב׳ה ואמ׳ רבונ׳ של עולם תמהר איש אשר יצא ממנו אותו הכתו׳ בו ונחה עליו רוח י״י זה דוד...

[1] 77 *a* : ר׳ יחיאל בר יוסף אמ׳ לי משמו של ר׳ אברהם בן עזר׳ : פתרון אלו שני מקראות לפי הפשט ככה ואיש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו, אדם המוציא מפיו אלהים ומברך אין לה להרגו על זה כי אין לברר מחשבתו וכוונתו זולתי הבור׳ כי אין אנו יודעי׳ אם כוונתו היתה כלפי יוצרו או על דיינים לכן ישא חטאו גביית חובותיה בידי שמים הוא...

[2] 72 *a* : מה ראה יוסף ליתן עצה לפרעה על זה ספר לנו מורנו ר׳ שמואל בר׳ קלונימוס מעשה בעני אחד שהיה עליו עול גדול ונפול מרובה בהגיעו לעת פסוז לא היה לו כלום להוציא ומרוב צרתו ודחקו כתב כל צרכו בקלף אחד והשליכו בשדה והיה הגמו׳ רוכב באותו שדה לטייל שם וראה הכתב והלך ולקחו והכיר שכתיבת עברי הוא, אמר פלטירני שלו דעתך כי לא חנם הגיע עדיך כתב זה והלך ונתנו לאותו העני לבארו ופירש לו הכל ופירנכו אותו הגמון כל ימיו כך אמ׳ לו יוסף את אשר האלהים עושה הגיד לך (lire : בדבר) לידך דין הוא שנשתדל בדקר (שבא ?) וכיון שנ׳.

[3] Voir A. Epstein, *Hagoren*, *ib.* Le même Samuel b. Calonymos est cité encore f° 85 *a*. Aux citations de son commentaire que M. Epstein a réunies, il faut ajouter celles qui se trouvent dans le ms. 767,7°, de la Bibliothèque Nationale. Samuel est, comme on le sait, le héros de toute sorte d'histoires merveilleuses, voir N. Brüll, *Jahrbücher für jüd. Geschichte u. Litteratur*, IX, p. 23 et suiv.

[4] 72 *b* : ואני שמעתי מפי ר׳ יהודה בנו נפתלי איילה שלוחה הנותן הנותנת : מבעי ליה אלא שלוחה הנותן אמרי שפר סוף כל התיבות להיפך הוא רוֹנה, אֵיילה שלוחה הַנותן אֶשה כיון שנתנבא על דבורה שעתידה לשורר ולהתו אמרי שפר, אֵיילה שלוחה איש, ותש׳ דבורה׳ וברק בן אבינו׳.

[5] F° 80 *b* : ארמיר בגימ׳ זה יעקב אבינו כלומ׳ לכך בקשו לי ולא נתנו הצור, מיסודו של ר׳ משה הדרשן. Peut-être la citation commence-t-elle plus haut. Elle doit s'ajouter à celles qu'a recueillies M. A. Epstein dans son *Moses Ha-Darschan aus Narbonne*, Vienne, 1891.

[6] F° 78 *a* : מה ראה אנקלוס לתרגם יזל מים יסגא מלכא לפי שיזל מים בגימ׳ יגדל מלך מפי יקותיאל בר יצחק. Cette explication est reproduite par le *Baal Hatourim*, *ad loc.* Le *Paanéah Raza* tire מלך de מדליר.

de קהלת הספרדי[1], et du *Lékah Tob*, de Tobia b. Eliézer[2]. Mais, chose curieuse, jamais il ne nomme Raschi ni ne met à contribution son commentaire, qui cependant par ci par là lui aurait fourni des remarques de son goût[3]. Par contre, Salomon ne cite pas moins de *neuf* fois les scholies de R. Léontin. Bien mieux, il reproduit une fois un très long morceau formant un véritable commentaire *sui generis* d'une série de paragraphes des Nombres. Voici ces extraits.

1.

69 *b* הנפילים היו בארץ, ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפילים, שלשתן חסירין, אמ' הב"ה הללו נופלין מגבורתן כעניין שנ' לכן יפלו בנופלים,[4] ואומ' יפלו במכת רשעים,[5] ור' ליאוטן אומ' שלכך חסירין בהן ג' יודין לרמז שיהרוג משה את עוג ויפילנו לגובה ל' אמה, בשגם בגימ' משה[6].

2.

73 *a* ויקרא יעקב אל בניו אמרו רבות' מפני מה פרש' זו סתומה לפי שרצה לגלות את הקץ לבניו[7] שראה שבכל השבטים לא היה פחו' ח"ט, שוב ראה שגם קץ אין כתו' בניו (בהם = *sic*) ולפי שאין כתוב בהן קץ בדין הוא שיפחתו קץ שנים מת' לרד"ו[8], ור' ליאוטין אמ' שכל האלפ בית לבד מחט וקץ הוא קץ גלות זה הרמוז לדניאל[9], והטעם לפי שהשבע' (שהשבטים : lire) עברו על התורה וגרמו גלות דין הוא שיגלו כל סכום אותיות האלפ בית שמותיהן.

[1] 77 *b* : ויעלו בנגב ויבא עד חברון ויבא הכרך עד חברון כי משך להם למה הכה בלעם : 78 *a* — .מן המישור עד חברון מפי קהלת הספרדי את אתונו ולא קיללה מפני שהיה בדעתו לקלל את ישראל ולא היה רשאי לקלל שתי קללות ביום אחד, דוגמ' גחזי החיה את הכלב במשענ' אלישע וכששמו על פני הילד אין קול ואין עונה, מ פ י קהלת הספרדי.

[2] F° 77 *b* : בלקח טוב יברכך י"י וישמרך ג' תיבות נגד האבות וטו' תיבות נגד אבות ויב' שבטים יאר ה' שמות הם ב' חומשים... — *Ib.* : בלקח טוב לשד השמן נוטרי' לשד שמן ודבש...

[3] Il est vrai qu'à la marge se lit parfois l'abréviation פרש, qui pourrait être pour פי' רשי, « Explications de Raschi » suivant la manière d'écrire du *Minhat Yehouda* et du *Hadar Zekènim*, par exemple; mais le plus souvent la glose à laquelle se rapporte cette indication n'a rien de commun avec le commentaire de Raschi.

[4] Jérémie, VI, 15. Voir *Pelètat-Soferim*, p. 38.

[5] Lire במכמוריו, Ps., CXLI, 10.

[6] Même *guematria* dans le *S. Hasidim*, § 1011, p. 522 de l'éd. Wistinetzki, et dans le *Zohar*, *ad loc.*

[7] C'est jusqu'ici seulement que va la parole de *Beréschit Rabba*, 96, reproduite aussi par Raschi. La suite est, en partie, semblable à ce qu'on lit dans *Paanéah Rasa*, *Minhat Yehouda* et *Hadar Zekénim*, *ad loc.*

[8] Ces derniers mots ne sont pas dans les ouvrages susmentionnés. Ils signifient qu'il faut retrancher 190, valeur numérique de קץ, du chiffre de 400, donné primitivement pour la durée de l'esclavage égyptien; reste 210 = רדו.

[9] 1495 — (190 + 17) = 1288 années. C'est, à deux unités près, le chiffre de Daniel, XII, 11.

3.

b 74 אל יצא איש ממקומו, ממקומו כתו' ובגימ' זהו אלפים אמה (?) ור' ליאונטי' מפר' דאם תשיב משבת [1] ת' דתשיב באתבש אלפים אמ'. פעמ' ת', ש' באתבש כ"ב פעמ' הוא מאות הרי אלף [2]. כעניין זה מוציא מתשיב אלפיים אמה למזרח, ומשבת אלפים אמה למערב, והוא הדין תשיב לצפון ומשבת לדרום, ותו מפיק ליה מדכתו' בההוא קרא גופיה ד' כפין פשוטות וכל ד"ה מאות [3]. אכלו את המן מ' שנה אבל השלא (*sic*) לא הספיק להם ופסק מיד. ומטך אשר הכית בו, מכאן ששלוחו של אדם כמותו שהרי אהרן הכהן הכהו כמו שנ' אמור אל אהרן קח מטך וגו' כל זו הפרשה דרש ר' אברהם.

4.

a 75 כבד את אביך... ור' אברהם ור' ליאונטין אומ' כיבוד אב ואם נגד כל התורה כולה. בי' דיברות יש תיבות כמניין עקב, וי' דיברות כנגד תיבות שיש בפסוק זה עקב אשר שמע וגו' [4] כי בזכותו ניתנו ואף הוא [5] נתנסה בי' נסיונות ועמד בכולן, נאה לזרעו ליתן י' דיברות, בי' דברות האחרונות תמצא יז' תיבות יותר מבראשונות כמניין טוב לפי שנחסר ט' בראשונות, ואמרי' בבב' קמ' [6] ח'ו פסקה טובה כשנסתברו (כשנשתברו : lire) אם היה כתו' בו טי'ת לכך נתן באחרונות תיבות יתירים מבראשונה כמניין טוב הוה כי לקח טוב וגו' [7] הטוב שלקחתי מכם בלוחות הראשונות מפני מעשה העגל החזרתיו באחרונות, ובעשרה הדברות יש תבות כמניין תורה עד וכל אשר לרעך ובוכל אשר לריעך י' אותיות כלומ' אם תקיים וכל אשר לרעיך, דעלך סני לחברך לא תעבד, אז קיימת י' דברות של מעלה, וכל התורה הכלולה והרמוזה בי' דברות כמו שפירשתי אבל אם לומדת כל התורה ולא קיימת את אשר לרעיך כאין יחשב לך נמצא שבכל אשר לרעיך כלול כל התורה כולה [8]... לא תגנוב בגימ' גונב נפש, מיכן אמרו [9] בגונב נפשות הכתו' מדבר מפי ר' אברהם בנו.

[1] Isaïe, LVIII, 13. Il y a deux fois ת = אלף, soit 2000.

[2] Nous ne comprenons rien à ce calcul. Peut-être faut-il lire הא (= 5), au lieu de הוא. Mais pourquoi ב vaut-il 500 ?

[3] חפצך, דרכיך, חפצך, רגלך. Chacun des *caph* finaux vaut 500.

[4] Gen., XXVI, 5. Le sujet est Abraham.

[5] Abraham.

[6] *Baba Kamma*, 55 *a*.

[7] Prov., IV, 2.

[8] Cf. f° 85 *a* : ואות' י' הדברות כמניין תורה עד וכל אשר לרעך הוא שיומרו (*sic*) רבותי' כל התורה כלולה בדעלך סני לחברך לא תעביד שאם קיימת' י' אותיות של וכל אשר לרעך שהם דעל' סני וכו' מעלה עליך י' אותיות כנגד כל אותיות מניין תורה שבי' הדברות האמור למעלה, אבל אם למדת כל דברות של תורה ולא קיימתה וכל אשר לרעך באילו לא עשית כלל.

[9] *Mechilta*, *ad loc.*

5.

78 *b* בכל הניסוכין לא נאמר יי (יין lire) אלא בראש חדש, לפי שבנבואת (יהושע כג׳ פעמי׳ לשון זנות, ו׳ פעמי׳ לשון ניאוף, ופרש׳ נזיר כג׳ פעמי׳ לשון נזיר, ו׳ פעמים נדר דאמרי׳ כל הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין[1], ומחלוקת תנאים היא במסכ׳ נזיר[2], יש אומ׳ סתם נזירות שלשים יום ומפיק ליה מקדש יהוה, ויש אומ׳ כ״ט כנגד נזר ונזירות. לכן כתב יין בראש חדש לומ׳ מצות נזירות היין כמניין ימים שבחודש, ומה שכתב נדר כנגד ניאוף לפי שאין נואף אלא באשת איש שנ׳ הנואף והנואפת, וגם נדר אינו אלא בבית אישה שנ׳ ואם בית אשה נדרה. ונואף נקרא בא על אשת רעהו, לפי שמכעיסו הבית ואנאיפו (*sic*) שנ׳ כי קנאת (קנאה lire) חמת גבר[3], זנות לפנויה, לפי שכל דבר שמשביע הרעב שייך ביה׳ לשון זן על שם שזנו, והפנויה מחמת רעבון מזנה, י׳ד פעמי׳ כתו׳ בפר׳ ונסכו ונסכה לשון יחיד, ונסכיהם ונסכיה לשו׳ רבים הרי בין כולם מ״ב הוצא מהן ב׳ הרמוזים בניסוך המים[5] וישתיירו מ׳ לניסוך היין, זהו שאמ׳ חכמים כל היין שלא שירה מ׳ יום אסור לנסכו על גבי המזבח[6], את הכבש אחד לפיכ׳ היו מולחים האיברים על הכבש ומיד קור׳ את שמע[7] שכתו׳ בו אחד, ד׳ פעמים כתו׳ בפרש׳ כבש הכבש כנגד ד׳ ימים שהיו מבקרי׳ אותו קודם שחיטה[8], פעם אחת כבשים הרי ו׳ בין הכל, לפיכ׳ אין פוחתי׳ מששה טלאים בלשכה[9], אחד כהנים עולין בכבש, ונתת מהודך עליו מ׳ה׳ו׳ר׳ך בגימ׳ הסוד ואמרי׳ באבות דר׳ נתן ומסרה ליהושע שנ׳ ונתת מהודך עליו[10], ויש לתמוה היאך מסר לו כל התורה עתה ולמה איחר (כל התורה עתה ולמה איחר) כל כך עד סמוך לפטירתו, ועו׳ הלא כבר נאמר ומשרתו יהושע לא ימוש מתוך האהל, אלא שמסר לו סודות כגון מעשה בראשית ומעשה מרכבה לפי שאין מוסרי׳ אותן אלא לנשים (*sic*) או לאב בית דין[11], מסרו לו עכשיו ותדע כל מה שמספ׳ והולך באבות דר׳ נתן פלו׳ קבל מפלו׳ כולם בקבלה זו, שאם לא כן, וכי לא היו להם תלמידים הרבה לבד מאותם והדע וכולם שכתובי׳ בהן קבל המצאם נשיא או אב ב״ד, מכל הניסוכי׳ עד הנה פי׳ ר׳ ליאונטי׳.

[1] *Sota*, 2 *a*.
[2] *Nazir*, 5 *a*.
[3] Prov., VI, 34.
[4] Il rattache donc la racine זכה à la racine זון. Il y a quelque chose d'analogue dans le *S. Hasidim*, § 1600, p. 365.
[5] Dire de Yehouda b. Batéra, *Taanit*, 2 *b* : le *mem* de ונסכיהם et le *yod* de ונסכיה.
[6] Voir *Edouyot*, VI, 1.
[7] *Tamid*, IV, 3, fin.
[8] *Pesahim*, 96 *a* ; *Arachin*, 13 *a* ; *Menahot*, 49 *b*.
[9] Mischna *Arachin*, II, 5.
[10] Ch., I, recension A.
[11] *Haguiga*, 13 *a*.

6.

79 *a* אבד עזים כימ׳ ביום ראשון של סוכות ובשני ושעיר עזים, ופוסק בשלישי ואומ׳ ושעיר חטאת, וברביעי חוזר ואומ׳ ושעיר עזים, והשאר ושעיר חטאת, ביום הראשון נגד אברהם שיהיה עז על אומות העולם, יום שני על יצחק שיהיה עד (*sic*) עליהם, אבל ישמעאל לא חשיב כי ביצחק יקרא לך זרע, אבל ביום ג׳ לא נאמר עזים מפני עשו שיהיה השלישי שלא יהיה עז, וביום ד׳ נאמר עזים כנגד יעקב שיהיה עז, ור׳ ליאונטי׳ מפרש בעניין אחר, אבד עזים לפי שבמזמור עוטה אור כשלמה [1] מספר במעשה בראשית ולאחר כולם הוא אומ׳ יהי כבוד יי לעולם [2], ללמדך שכל מה שנ׳ בו במעשה בראשית יהי אור כבוד והוא קיים לעולם, ביום ראשון נאמר יהי אור כבוד והוא קיים לעולם, ביום ראשון נאמר יהי אור ואמרו חכמים היא האורה הגנוזה לעתיד [3] ואותה האורה קיימת לעד, וביום שני נברא רקיע ואמר׳ בפירקי דר׳ אליעזר [4] זהו זוהר שעל גבי החיות והיא היא האורה הגנוזה לעתיד והיא קיימת לעד שנ׳ והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, ברביעי יהי מאורות ואמרו חכמי׳ היא האורה שעתידין להיות לעתיד אור הלבנה כאור החמה ואור החמה שבעתים [5], ועוז היא אורה שנ׳ וקרנים (קרנים lire) מידו לו [6], מיד אמ׳ ה״ק למשה ושם חביון עוזו [7] וכתו׳ הוד והדר לפניו עוז ותפארת במקדשו [8], וכתו׳ נהורא (ונהורא lire) עמיה שריה [9], ורשעים אבדו זו האורה [10] זהו אבד שבשבילם גנזה הבה לצדיקים, כבודו זה אורה דכתו׳ והנה כבוד אלהי׳ ישראל בא והארץ האירה מכבודו [11].

7.

81 *a* יזבחו לשדים לשטן השידים בגימ׳ שטן, ואויבנו פלילים כלומ׳ אויבינו שהם כמניין פלילים הם דנין אותנו פלילים בגימ׳ בבל מדי יון ואדום מפי ר׳ ליאוטין.

8.

81 *b* מה שאנו נוהגים ללמוד את הנערים באלף בית ולקרות

[1] Ps., CIV.
[2] *Ib.*, 31.
[3] *Haguiga*, 12 *a*.
[4] Ch. IV.
[5] *Berèschit Rabba*, III.
[6] Habacuc, III, 4.
[7] *Ib.*
[8] Ps., XCVI, 6.
[9] Dan., II, 22.
[10] *Haguiga*, 12 *a*.
[11] Ezéch., XLIII, 2.

קרשת באלפ׳ בית שני פעמי׳. מה נשתנו אלו ד׳ אותיות יותר מכל האותיות שבאלפ׳ בית שכולם אין אנו עושין תיבה מהם אלא מזו בלבד. פי׳ ר׳ ליאו׳ לפי שבפסוק תורה צוה לנו משה הוכפלו אלו האותיות ועו׳ כל האלפ׳ בית בגימ׳ ט׳ (שו׳ lire) מאות ה׳ פחות כנגד העולם שהוא מהלך חמש מאות ממזרח למערב וחמש מאות מדרום לצפון וחמש מאות מן הארץ עד לרקיע׳, הרי טו׳ מאות, וכשתחשוב מנצפך יעלו לך לג׳ אלפים וחמש מאות והם כנגד האויר סבין כל רקיע ורקיע, שכמו שאלו האותיות כפולין כך הרקיעים כפולים, לפיכ׳ דין הוא שיהא חשבונם שוה, וכשתכפו׳ קרשת יעלה לך בין הכל לששת אלפים כנגד ששת אלפים שנה שהעולם מתקיים[1] לפר (*sic*) שהתורה היתה כלי אומנותו של הב״ה[2] דין הוא שיהא מדת העולם כמוה, דוגמא בנאי המשוה את בניינו באמת הבניין שבידו, תורה צוה לנו משה מניין מצות כמו תורה שמענו מפי משה ושתים מפי הגבורה...

9.

84 *a* ונשאל לפני ר׳ ליאוטין כל אילו הדברים למה רמזן ולא כתבם בכתב מפורש קודם סיפור בריאת העולם והשיב דבר שאי אפשר היא לעשות ככה שהרי קודם הכל צ״ל שהוא ברא. כח מעשיו וגבורתו ואחר כך דברי מצות כדי שיקבלום בריותיו בלב שלם כשכבר למדו כח מעשיו דכתו׳ כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים[3].

Qu'il s'agisse, dans tous ces passages, de Léontin, *alias* Juda Hacohen, c'est ce que, jusqu'à preuve du contraire, on ne saurait mettre en doute, encore que, dans l'état de nos connaissances, le caractère de son exégèse fasse plutôt penser au XIIe ou au XIIIe siècle. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait de toute nécessité qu'on découvrît un autre auteur de ce nom, et l'on n'en a jamais rencontré jusqu'ici[5]. Soutiendra-t-on que la désignation de Juda Hacohen par le simple titre *R. Léontin* est peu vraisemblable, que nous répondrons : Justement c'est la façon dont on l'appelle, encore au XIIIe siècle. Que si, au contraire, notre Léontin était un homonyme du XIIIe siècle, comme le prétend M. Epstein[6], quelle extraordinaire coïncidence qu'il fût désigné

[1] Yer. *Berachot*, 2 *c*.
[2] *Aboda Zara*, 9 *a*.
[3] *Berèschit Rabba*, 1.
[4] Ps., CXI, 6. — Il s'inspire du dire de R. Isaac dans *Tanhouma*, éd. Buber, p. 4.
[5] Personne ne reprendra la conjecture de Carmoly, *La France israélite*, p. 67, qui l'identifie avec Sir Léon de Paris. Jamais ce rabbin n'est cité sous le nom de R. Léontin.
[6] *Glossen*, p. 14.

lui aussi sous son nom « profane » ! C'est sans doute pour ces motifs que M. Gross, avec raison, attribue sans réserves les interprétations qu'on vient de lire au maître de Gerschom[1].

Comme on le voit par ces spécimens, l'exégèse de Léontin est essentiellement mystique. Elle ne vise pas à éclaircir le texte, mais à y découvrir, au moyen d'équations numériques, un appui aux règles de halacha et aux midraschim. Elle révèle, d'ailleurs, une connaissance étendue du Talmud. Elle se propose, en outre, comme l'école alexandrine et comme le Midrasch Tadsché, en particulier, d'établir un parallélisme entre le cérémonial du temple et le monde ou la création, ce qui est un des traits les plus communs de l'allégorisme mystique chez les Juifs. On notera, à ce propos le renseignement que nous fournit Léontin sur la Cabbale. Il cherche, en effet, à démontrer que l'expression קבל, « recevoir », dans la Chaîne de la tradition, ne peut signifier que « recevoir des enseignements secrets, mystiques, comme ceux du *Maasé Berèschit* et du *Maasé Mercaba.* » On n'est donc plus fondé à dire, comme M. Epstein, que les anciens Juifs allemands ne se servaient pas de ce mot dans le sens d'enseignement mystique et que ce sont les Espagnols qui lui ont conféré plus tard cette signification[2].

La mystique de Léontin n'a pas étouffé ses préoccupations éthiques. Ses procédés numériques mis au service de la morale lui font dire que le respect filial vaut à lui seul toute la Loi.

Enfin, l'on voit que toutes ces spéculations plus ou moins mystiques faisaient l'objet d'un enseignement, puisque Léontin répond à une objection assez intéressante qui avait en vue précisément son enseignement. Comme il parlait de la vertu de la « sagesse », qu'il découvrait, cela va sans dire, dans des allusions mystiques, on lui demanda : « Mais pourquoi Dieu, au lieu d'indiquer tout cela au moyen d'allusions, ne les a-t-il pas écrites nettement et explicitement avant le récit de la création ? »

On a dû remarquer que, dans la troisième citation, à côté du nom de Léontin, paraît celui d'Abraham. Au numéro précédent, le paragraphe, contenant une explication de Léontin, se termine par ces mots : « Toute cette section a été exposée par R. Abraham ». Quel est cet Abraham ? La fin du n° 3 va peut-être nous l'apprendre. Ce morceau se termine, en effet, par ces mots : « Ceci provient de R. Abraham, *son fils* ». Or, comme il est facile de s'en assurer, dans tout ce qui précède ne figure que le nom de Léontin. Abraham est donc un fils de ce dernier, qui aura reproduit les

[1] *Gallia judaica*, p. 524.
[2] *Hagoren*, *ib.*, p. 88, note 20.

scholies de son père en les complétant par les siennes. Mais connaissons-nous un fils de Léontin appelé Abraham ? Nous avons déjà dit qu'on ne sait presque rien de ce savant ; il n'est donc pas étonnant qu'on ignore le nom de ses enfants, s'il en a eu. Cependant peut-être cet Abraham fils de Léontin nous a-t-il laissé d'autres témoignages de son activité que ces gloses mystiques. Il existe un poète liturgiste du nom d'Abraham fils de Juda Hacohen, et ce poète appartient à la plus ancienne école des païtanim occidentaux, c'est-à-dire au XIe siècle ; en outre, il était d'origine française, car il prononçait le *schin* comme un *sin* à la manière des Juifs français [1]. Ces deux circonstances concourent à faire de cet Abraham, fils de Juda Hacohen, le fils de Juda Hacohen surnommé Léontin.

Il est vrai qu'il y avait à Mayence un peu plus tard, mais encore au XIe siècle, un autre Abraham fils de Juda Hacohen. C'est celui-ci que Zunz identifiait avec le poète [2], faute, cela va sans dire, de savoir qu'il ait pu en exister un autre. Cet autre Abraham est un talmudiste, dont le nom paraît à côté de ceux de rabbins du XIe siècle. Mais Zunz nous a livré le moyen de résoudre le problème avec plus de chances de succès. Le savant historien de la littérature juive suppose que ce Juda Hacohen II était le petit-fils de Léontin, et il s'appuie pour cela sur un arbre généalogique dressé par Eléazar de Worms et conservé par Joseph Delmedigo [3]. Voici ce tableau :

Juda Hacohen, auteur du ס' הדינים
|
Abraham
|
Méir
|
Abraham
|
Eliézer
|
Juda
|
Eliézer Héhasid
|
Juda Hasid le jeune.

C'est la présence du nom de Méir dans cette liste qui a fait croire

[1] Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 152.
[2] *Ibid.*, p. 612.
[3] Le morceau a été réédité dans cette *Revue*, par Neubauer, t. XXIII, p. 231.

à Zunz que Juda Hacohen II descendait de Juda Hacohen I, *fils de Méir*. Mais, avec plus de raison encore, on intercalera entre Juda Hacohen I et Juda Hacohen II un Abraham I, dont le nom a été repris par deux membres de cette famille. Rien ne contredit donc l'assertion de notre ms. que Léontin aurait eu pour fils un certain Abraham; il est même vraisemblable que celui-ci était le poète du même nom.

Une autre hypothèse pourrait être soutenue qui renverserait cette conjecture, c'est que l'Abraham en question fût le fils de Samuel b. Calonymos et le frère de Juda Hasid [1]. Un trait qu'on a sans doute remarqué dans la citation n° 4 militerait en faveur de cette hypothèse, c'est la valeur d'un commandement positif attachée au précepte d'Hillel : « Ce qui te déplaît, ne le fais pas à autrui ». Or, justement cette particularité se retrouve dans le *Séfer Hasidim* de Juda Hasid [2]. Mais ces arguments sont peu solides [3]. Plus haut, Salomon dit bien : « Juda *son fils* » [4] parce qu'il vient de parler de Samuel. Mais dans notre passage et ce qui le précède, le nom de Samuel n'a pas été prononcé et il n'a été question que de Léontin. Il faut remonter au f° 72 pour retrouver le nom de Samuel, tandis que le nom de Léontin est mentionné, non seulement immédiatement avant notre passage, mais encore f°s 73 et 74. Le mot « son fils » ne peut donc se rapporter qu'à Léontin. On pourrait encore faire état, si ce n'était pas une légende, de l'historiette d'après laquelle Samuel aurait justement refusé à son fils Abraham la connaissance des mystères, c'est-à-dire assurément aussi les jeux numériques auxquels se complaît l'Abraham de notre texte [5].

Peut-être les extraits que nous avons relevés dans notre ms. n'épuisent-ils pas tout ce qui s'y est conservé de Léontin ou de son fils Abraham. Nous avons déjà dit que ces citations sont de beaucoup les plus nombreuses et les plus longues. Or, quand on étudie de près les mss. faits ainsi de pièces et de morceaux et qu'on les compare avec les originaux utilisés, on constate *toujours* que les compilateurs ne signalent jamais minutieusement leurs emprunts, surtout quand il s'agit de l'ouvrage qu'ils exploitent de

[1] Voir A. Epstein, *Monatsschrift*, XXXIX, p. 448 et s., et *Hagoren*, IV, p. 83 et s. C'est précisément l'hypothèse imaginée par Epstein, *Glossen*, p. 14.

[2] § 87, p. 54 de l'édition Wistinetzki.

[3] Pour ce qui concerne le précepte d'Hillel, il n'est pas prouvé que le passage qui en parle soit d'Abraham; il est probablement de l'auteur du ms., comme on le voit par le f° 85*a*. La citation d'Abraham peut ne commencer qu'au dernier paragraphe, tout à fait indépendant du reste.

[4] C'est l'argument de M. Epstein.

[5] Voir A. Epstein, *Hagoren*, p. 86, note 14.

préférence. Il n'est donc pas impossible que notre ms. soit en grande partie l'enseignement de Léontin et de son fils. Ainsi se comprendrait l'absence de toute citation de Raschi : le gros du ms. représenterait un travail antérieur à celui du grand maître de l'exégèse juive en France.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il semble donc que l'un des fondateurs des études talmudiques en Occident était en même temps un tenant de l'exégèse mystique du Pentateuque. En ce point, Léontin est de la même famille que Moïse Hadarschan de Narbonne. En cela aussi il se rattache quelque peu à ses prédécesseurs dont se moque Agobard et qui avaient recueilli pieusement les fantaisies mystiques des écoles de l'Irak. C'est de ce réservoir que se sont échappées toutes ces imaginations naïves, comme on le voit par la chronique d'Ahimaaç et les traditions relatives aux « mystères » des prières [1].

En cela, enfin, Léontin se rapproche des exégètes chrétiens de son temps. Le xe et le xie siècles n'ont vu naître en Occident que deux commentateurs de l'Écriture, Remi d'Auxerre (909) [2] et Pierre Damien (1000-1072) [3], et tous les deux justement emploient la méthode mystique. Remi d'Auxerre a bien l'air de vouloir faire œuvre scientifique ; à le lire, on le prendrait pour un connaisseur de l'hébreu : il interprète les noms propres de la Genèse, cite à tout propos les explications et traditions juives, cite même parfois les lettres hébraïques ; mais il cherche à en imposer, car il se borne à copier textuellement, sans le dire, saint Jérôme, Raban Maur et quelquefois Angelomus, moine de Luxeuil. A part ses emprunts aux *Quæstiones in Genesim* et à ces auteurs, et à part quelques explications à tendance rationaliste, c'est aux interprétations mystiques qu'il s'adonne. Il va sans dire qu'il ne joue pas sur la valeur numérique des lettres hébraïques [4], mais il se livre à des exercices du même genre.

[1] Voir justement l'extrait d'Eléazar de Worms cité plus haut. Ces « mystères » auraient été apportés en Europe par Abou-Ahron le Babylonien. Voir d'autres citations analogues, *Revue*, XXIII, p. 233 et suiv. — Il y aurait lieu de se demander si le goût pour ces *guematriot* n'aurait pas été favorisé par le développement du Caraïsme en Asie ; peut-être s'est-on appliqué à découvrir ces « mystères » pour justifier contre les attaques de cette secte la tradition rabbinique à la fois dans ses prescriptions juridiques et dans ses interprétations agadiques.

[2] *Commentarius in Genesim*, dans Migne, *Patrol. lat.*, t. CXXXI.

[3] *Ib.*, t. CXLV.

[4] Et encore ! Abraham poursuit l'ennemi avec 318 de ses serviteurs, c'est-à-dire avec l'aide de la Sainte Croix. « Hic numerus in Tau littera, quæ figuram Christi habet, exprimitur. » Plus loin, sur Gen., XLV, 22, il dit : « Nam tau littera quæ figuram crucis habet CCC designat numeros. » — On sait que le Midrasch réduit ces 318 personnes à Eliézer seul, les lettres de ce nom valant précisément 318. Voir *Nedarim*, 32*a*, et *Berèschit Rabba*, 43.

Qu'on en juge par ces deux exemples : « Et hoc quidem secunda die actum est, cujus diei opera minime *bona* esse dicuntur sicut cæterorum dierum ubi dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum*, non ideo quod bonum non sit quod factum est, et pulchrum, sed propter binarium numerum, qui est transgressio unitatis et malam habet significationem. Unde et eum Sancti Patres discordiæ dedicaverunt. Ipse etiam bigamiam significat. In ejus etiam significatione bina animalia de immundis missa sunt in arcam (col. 56)[1]. » — « *Noe vero cum quingentorum annorum esset genuit Sem, Cham et Japhet*. Hoc loco intueri debemus profundum mysterium. Est enim Noe ab Adam post Seth decimo loco. Denarius enim numerus perfectionem significat electorum, quia primæ est tesseræ, id est IV numerus, nec ultra potest numerando procedi nisi iterum redeatur ad unitatem... [2] » Quant à Pierre Damien, son exégèse est exclusivement mystique, à la manière de Remi d'Auxerre, dont il s'inspire et qu'il copie.

Il ne faut donc pas considérer toute cette exégèse puérile qui fleurit chez les Juifs en Allemagne au XIIe siècle et dans la France septentrionale au XIIIe siècle comme un résultat de la décadence des études si brillamment inaugurées au XIe : c'est la continuation d'un mouvement parallèle déjà puissant à la fin du Xe siècle. Mais du coup ressortent avec plus de relief l'originalité et la signification de l'œuvre de Raschi et de ses rivaux : quelle fermeté de bons sens ne trahit pas leur répugnance pour ces jeux d'esprit, qui avaient grisé leurs prédécesseurs et continuaient à sévir de leur temps !

ISRAEL LÉVI.

[1] Ce développement est, d'ailleurs, emprunté à Raban Maur.

[2] La plupart des propos qu'il tient sur les Juifs — et ils sont vagues — sont l'écho des paroles de Raban Maur. Ainsi, la malédiction prononcée contre Caïn vise les Juifs, qui, répandus dans tout l'Empire romain, sont errants et vagabonds et nulle part n'ont de demeure fixe (col. 69). Dieu mit un signe sur le front de Caïn : c'est allégoriquement la loi que les Juifs portaient pour leur damnation et le salut des Chrétiens. C'est à cause de ce signe que personne ne les met à mort ; en effet, ni pendant les persécutions païennes, ni même dans la paix chrétienne on ne les a empêchés de suivre leurs lois et de vivre selon leurs mœurs (col. 70). Agar désigne la Synagogue, qui a enfanté le peuple juif féroce et sauvage, refusant de recevoir le joug léger du Seigneur et sa foi et, pour cette raison, dispersé et vagabond par toute la terre, et hostile surtout à tous les Chrétiens (col. 87). « Le grand servira le plus petit » signifie que le peuple juif, dispersé sur toute la terre, sert les nations, non seulement corporellement, mais encore en conservant la Loi et les Prophètes (col. 101). — Mais j'ai vainement cherché, chez les prédécesseurs de Remi, l'allusion suivante à un rite et à une interprétation des Juifs : C'est à cause du bélier d'Abraham que les Juifs ont coutume à leurs fêtes de sonner du cor afin que par là Dieu se souvienne d'eux et leur pardonne en mémoire de la grande obéissance d'Abraham (col. 96).

LES JUIFS DANS LES DEUX BOURGOGNES

ÉTUDE SUR LE COMMERCE DE L'ARGENT AUX XIIIe ET XIVe SIÈCLES

(SUITE [1])

CHAPITRE IV.

L'intérêt et l'usure dans les banques juives des Deux Bourgognes. — Taux au XIIIe et au XIVe siècles. — Clauses pénales en cas de retard, avec profit attribué au Roi ou au Duc à la fin du XVe siècle. — Répression de l'usure.

Les ordonnances ducales du 31 décembre 1374 et du 21 novembre 1384 permettaient aux Juifs de prêter à quatre deniers par livre et par semaine (soit 80 %) [2]. Il n'y avait donc usure, à cette date, que quand l'intérêt perçu dépassait ce taux déjà très élevé. Il est intéressant de voir, par les contrats passés dans les Deux Bourgognes, le régime habituel des intérêts. Et tout d'abord, dans le très grand nombre de contrats de prêts consentis par des Juifs qu'il nous a été donné de parcourir, les intérêts ne sont pas spécifiés; aussi sommes-nous de l'avis des enquêteurs bourguignons de 1306 qui examinèrent les créances de Jasuot de Montbard [3], c'est que les intérêts n'étaient pas indiqués *en clair*, étant confondus avec le capital, de l'accord formel avec le débiteur; celui-ci, pressé par le besoin d'argent, consent parfaitement à ce que le capital prêté soit grossi du tiers, de moitié, du double, suivant l'urgence du prêt. Ainsi que nous le voyons dans les exemples cités plus bas, on emprunte 10 livres, on en rendra 15, 20, 25, dans trois, six, douze ou dix-huit mois.

[1] Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 208, et t. XLIX, p. 1.

[2] *Pièces just.*, nos 69 et 110. C'est le taux de l'ordonnance de Jean II, roi de France, mars 1360 (Graetz, *Hist. des Juifs*, IV, p. 286, 287, trad. Bloch).

[3] *Pièces just.*, no 35.

D'autres fois, le règlement des intérêts se fait ultérieurement sous le nom de *montes*, équivalent d'intérêts [1] ; il est question de cette méthode dans Loeb (*Deux livres de commerce du XIVe siècle*) [2] : la banque d'Héliot de Vesoul prête à intérêts à 25 %, 30 %, 43 % et 46 % [3].

La première mention d'intérêts que nous trouvions chez un Juif de Champagne commerçant en Bourgogne est l'intérêt de 3 deniers par livre et par semaine dû au juif Valin par l'abbaye de Saint-Bénigne, de Dijon, réduite à vendre à Blanche de Champagne sa maison de « Morans » pour acquitter sa dette, du consentement de deux légats du Pape [4]. Le taux de l'intérêt en 1208 est donc de 60 %. Cent ans plus tard, dans un prêt de 22 livres consenti par Héliot de Vesoul à Vuillermin de Pontcey, il est spécifié que le débiteur doit « pour chescunne semaingne, pour chescune livre dous deniers de poigne (intérêts).... de adonc que il se paieroit de ladite somme d'argent » [5]. Le taux est ici de 40 %.

Le même créancier, Héliot, prête le 28 juin 1308, à l'écuyer Girard de Granges [6], le 7 mars 1317 à Jacques de Rupt [7], le 13 mars 1318, à Gauthier du Gratteris [8], diverses sommes remboursables à plusieurs termes et suppute des intérêts ou *peines*, non pour le prêt lui-même s'il est remboursé régulièrement à terme échu, mais pour le temps de retard écoulé jusqu'au paiement de chaque terme « en nom de poinne, par chescune semayne, per chescune livre, dous deniers de la dite monoie ».

Quand on liquide à Dijon les dettes de Jasuot de Montbard, dont les créances ont été confisquées en 1306 [9], les quelques liquidations de créances dont on fait disparaître l'*usure* (c'est-à-dire l'intérêt) constatée donnent les résultats suivants :

— Dette de Martin Jodon, de Guillon, octobre 1303-1304 (*art. 8*) :
24 livres 6 sous tournois 4 livres 18 sous d'usure.. 25 %.

avril 1304 — Pentecôte 1305 :
55 livres 12 sous tournois 11 livres d'usure..... 25 %.

[1] *Pièces just.*, n° 24. Bienvenue, Juive de Pontarlier, prête 70 livres « senz montes », c'est-à-dire sans intérêts, 10 janvier 1301.
[2] *Revue*, IX, p. 209, 211.
[3] *Ibid.*, IX, p. 34.
[4] *Pièces just.*, n° 1. — Philippe-Auguste et Blanche de Champagne avaient fixé le taux à 2 deniers la livre par semaine (d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, V, p. 45).
[5] *Pièces just.*, n° 28.
[6] *Ibid.*, n° 36.
[7] *Ibid.*, n° 41.
[8] *Ibid.*, n° 42.
[9] *Ibid.*, n° 35.

mai 1304 — Pâques 1305 :

4 livres 13 sous tournois 18 sous d'usure..... 25 %.

juin 1305 — juin 1310 :

112 livres 64 livres d'usure (10 l. 13 s. 4 d. par an)..... 25 %.

— Dette de Martin le Rostiaz, de Poligny (*art. 10*) :

janvier 1306 — 24 juin 1306 :

6 livres 2 sous tournois 42 sous d'usure..... 70 %.

— Dette de Margueron le Brace, de Menétru (*art. 11*) :

avril 1304 — mi-carême 1305 :

12 livres 4 sous tournois 4 livres d'usure..... 30 %.

— Dette de Miloz de Mourmeaux, écuyer (*art. 15*) :

avril 1306 — Pentecôte 1307 :

12 livres tournois 48 sous d'usure ..... 25 %.

— Dette de Marguerite Aimery (*art. 26*) :

3 mai 1306 — 24 juin 1307 :

20 livres tournois 4 livres d'usure ..... 25 %.

Dans les obligations souscrites à Jasuot de Montbard, comme dans l'immense majorité des cas, l'intérêt est bloqué avec le capital. Notons que la même méthode était suivie par les Lombards.

Jasuot de Montbard étant considéré comme l'un des banquiers les plus achalandés de Montbard, Dijon et Chalon vers 1300, il résulte de notre relevé que le cours moyen de l'intérêt en Bourgogne à cette époque est de 25 pour cent.

Au Comté de Bourgogne le taux semble plus élevé ; d'après les livres et les obligations d'Héliot de Vesoul, il varie de 25 à 46 pour cent pour la période de 1308 à 1318 [1].

De 1318 à l'ordonnance de 1374, nous rencontrons des prêts, mais aucun intérêt stipulé dans des obligations ou manifesté par des règlements de comptes. Pour trouver l'intérêt légal nettement précisé, il faut arriver au 80 % (4 deniers par livre et par semaine) des ordonnances.

Ce taux légal se retrouvera, de 1381 à 1391, stipulé dans plusieurs de nos contrats [2] ; il y est même employé comme pénalité en cas

[1] Loeb, *Revue*, IX, p. 33, et *Pièces just.*, déjà citées dans le cours de ce chapitre.
[2] *Pièces just.*, nos 75, 80, 97. — Arch. Côte-d'Or, B, 11309, f° 5 (1391).

de retard[1] : c'est certainement le dernier taux officiel que les ducs de Bourgogne aient autorisé pour les Juifs de leurs États. Après leur départ, l'intérêt moyen tomba à 10 pour cent : bien des actes en témoignent[2].

De l'intérêt (*usura*), admis par la justice, à l'usure (*usura*), poursuivie et punie par elle, il n'y a qu'un pas, moins qu'un pas, une distance aussi faible que possible. L'*intérêt* est ce que l'autorité considère comme le loyer permis de l'argent, destiné à payer au prêteur le service rendu et à couvrir ses risques professionnels. L'*usure* est l'intérêt dépassant le service rendu, égalant ou dépassant le capital prêté, absorbant le gage et compromettant l'avoir de l'emprunteur. Entre l'intérêt et l'usure, la légalité se meut suivant la moralité, le caprice ou le besoin passager du législateur du moyen âge, c'est-à-dire du prince, doublé généralement d'un homme besoigneux et emprunteur, et le vieux brocard de droit trouve ici sa place : *Quod principi placuit, lex esto!*

Il est question de l'usure dans une foule de textes concernant les prêteurs juifs ou lombards, dans maintes bulles de papes[3], maint canon de conciles; les documents particuliers aux Deux-Bourgognes laissent voir dès 1297, les malheureux débiteurs se plaindre que leurs dettes « [montent] à usure chiés juis et chiés corsins[4] », ou exiger que le texte des chartes de franchises mentionne l'exclusion du pays des usuriers chrétiens ou juifs[5], sans distinction.

Les usures constatées sont réprimées soit par des expulsions totales, comme en 1306, en 1321, en 1348, en 1394, qui mettent toujours ce motif en avant, soit par des compositions en bloc de communautés ou groupes de Juifs, soit par des condamnations ou compositions individuelles. Nous donnons des exemples des unes et des autres dans nos *Pièces justificatives*[6], sans vouloir pousser

[1] *Pièces just.*, n°s 75, 97.

[2] 1397-1448 (Bibl. Nat., Coll. Moreau, 893, f°s 449 v°, 450); — 1406 (*ibid.*, Coll. Bourgogne, 54, f° 136); — 1480 (*ibid.*, Coll. Moreau, 895, f°s 119, 128).

[3] Bulle d'Innocent IV, Lyon, 23 mai 1245, refusant la sépulture dans l'abbaye de Saint-Claude (Jura) aux excommuniés, interdits et « publici usurarii » (Bibl. Nat., Coll. Moreau, 875, f° 41).

[4] Janvier 1297, Dole, *Pièces just.*, n° 21.

[5] Les usuriers sont formellement exclus des franchises locales : à Arlay, 1276 « manifesti usurarii quos Ecclesia ad sua non recipit sacramenta » (A. Dey, *Condition des personnes*, p. 312) ; — à Poligny en 1288 « nuls usuriers manifès » (Tuetey, *Droit municipal*, p. 208) ; — à Mathay en 1336 « Tuit les exorceours commettans excoterie » (Perreciot, *État civil des personnes et des terres*, III, p. 429) ; — à Arguel, 1346, « les usuriers manifestes » (*Doc. inédits publiés par l'Acad. de Besançon*, IV, p. 426).

[6] En dehors de ces exemples signalés dans les chapitres qui précèdent, citons

plus loin nos recherches sur les intérêts ou l'usure dans les Deux-Bourgognes, ni sur les monnaies, car nous n'avons entrevu dans tous les textes où il est question de la monnaie et de sa valeur rien qui soit inédit[1].

CHAPITRE V.

Les livres de commerce du banquier Héliot de Vesoul étudiés et traduits par I. Loeb. — Opérations. — Clients riches ou pauvres. — Valeur des denrées et marchandises. — Champ d'exploitation. — Registres de la banque.

Parmi les rares épaves que les confiscations faites sur les Juifs au Comté et au Duché de Bourgogne ont laissées dans les Archives de la Côte-d'Or, il est deux manuscrits en hébreu dont l'étude a été consciencieusement faite par Isidore Loeb dans les tomes VIII et IX de cette *Revue* en 1884-1885[2]. Ce sont deux registres de commerce tenus à Vesoul de 1300 à 1318 par Vivant, fils, associé et teneur de livres du banquier Héliot de Vesoul, dont l'activité s'exerça dans tout le Comté de Bourgogne de 1295 à 1321, aussi bien pour le négoce que pour la direction politique et la défense de ses coreligionnaires.

Ces deux registres sur parchemin, cotés B 10411 et B 10410 aux Archives Départementales de la Côte-d'Or, datent le premier de 1300 à 1306 (48 feuillets), le second de 1300 à 1318 (60 feuillets). Le premier est un simple journal contenant la liste des débiteurs de la banque avec ces indications : somme prêtée, nom du débiteur, domicile, témoins et garants, date de l'échéance. Quand les opérations sont liquidées, les sommes inscrites en marge sont barrées; les renouvellements ou retards sont en surcharge. Les villages où demeurent les débiteurs sont les suivants : Andelarre, Andelarrot, Autricourt, Colombe, Conflandey, Coublans, Dampvallez, Échenoz, Essernay, Frotey, Gratteris, La Demie, Liévans, Montoille, Navenne, Noidans, Noroy, Port-sur-Saône, Vaivre, Valeroy, Velle-

comme poursuites collectives ou individuelles du délit d'usure : la réformation du comté de Bourgogne dirigée par Renaud de Jussey, chevalier, et les prieurs de Saint-Marcel et Serrigney, en 1347, qui poursuivirent Aliot, Juif d'Auxonne, demeurant à Poligny (Arch. du Doubs, B, 83), Élie de Salans, Juif de Fraisans, condamné par le bailli, Gui de Cicon, à 60 livres d'amende (80 florins) en 1371 (Arch. Côte-d'Or, B, 1436, f° 15 v°), etc., etc.

[1] Voir la pièce dont le texte est donné sous cote 18 des *Pièces justificatives*, indiquant la variation des monnaies de 1295 à 1306 au duché de Bourgogne.

[2] *Deux livres de commerce du commencement du XIVe siècle*, *Revue*, VIII, p. 161-196; IX, p. 21-50 et 187-213.

guindry, Villersexel, et appartiennent tous au territoire de la Haute-Saône actuelle et presque tous au voisinage immédiat de Vesoul.

Le second est un résumé des opérations de banque embrassant la Franche-Comté tout entière, mais principalement la Haute-Saône, la partie de la Côte-d'Or avoisinant la Saône, la Haute-Marne jusqu'à Langres, quelque peu des Vosges et du département de Saône-et-Loire. De très nombreux renseignements sur les personnes et les choses ont été tirés de ces deux registres par Loeb, auquel appartient tout le mérite de l'étude et de la traduction en français de ces documents hébraïques qui permettent de reconstituer le tableau précis d'une grande banque juive à l'aurore du XIVe siècle [1].

Héliot est en relations d'affaire ou de parenté avec 80 Juifs ou Juives dont quelques-uns habitent Paris, la plupart Vesoul et ses abords. Sa parenté est assez nombreuse : plusieurs rabbins, vis-à-vis desquels son fils tient toujours un respectueux langage, semblent mêlés activement au succès de ses opérations et la diffusion de ses entreprises dans 550 localités environ du bassin de la Saône ou de la Seine [2].

Le comput employé est invariablement le comput juif additionné d'un grand nombre d'indications du calendrier chrétien, fêtes de saints, solennités liturgiques, vocables populaires donnés à telle ou telle saison, et cela pour calculer les échéances [3].

Les monnaies stipulées dans les contrats sont la livre tournois, le marc, l'esterlin, le baudequin, le florin, le mouton, le parisis, l'agnel, le billon, etc.

Les opérations habituelles de la banque de Vesoul peuvent se

[1] *Pièces just.*, nos 19, 22, 27, 28, 36, 37, 41, 42, 43, 44 et 178 (1295-1319).

[2] La liste de localités dressée par Isidore Loeb comprend le texte hébreu, la traduction littérale française, enfin l'identification, généralement satisfaisante. Quelques exceptions pourtant, que nous rectifierons : *Vade-Oreille* est Velloreille (et non Autoreille) ; — *Oissans*, Orsans (et non Oisenans) ; — *Montrot*, Montroz (et non Montrond) ; — *Monclair*, Moncley ; — *Charey*, Chariez ; — *Foulains*, Filain, etc. Mais ce sont là des critiques secondaires (cf. *Revue*, VIII, p. 171-190).

[3] Dans ses identifications de fêtes chrétiennes (VIII, p. 190-196), Loeb a été généralement heureux. Je ne relèverai que quelques erreurs très excusables du reste pour un érudit en antiquités hébraïques. *Chevalée* ou *Caveline*, date antérieure à la Saint Michel : ce doit être la Chevanne ou les Chevannes, nom des feux de la Saint Jean (24 juin). — *Corolboc* ou *Crolboc*. C'est certainement la Notre-Dame de septembre (8 sept.) ou la *Crôle-Bois* (secoue bois), date d'ouverture au pacage des bois ou glandée des porcs. — La *Savière* ou *Suière* (du 14 juin au 14 juillet) ne peut être que la moisson ou fauchaison : *secatura*, soyère, échéance toute naturelle pour des cultivateurs. Loeb aurait pu rapprocher de la *Soyère* ou *Savière* le mot *savieur* (*Revue*, t. VIII, p. 30) qu'il traduit par *serviteur* au lieu de *moissonneur*. — La *Parution* est l'Apparition, c'est-à-dire l'Épiphanie (6 janvier) et non l'invention des reliques de saint Étienne, comme Loeb le croit.

diviser en deux catégories : le prêt d'argent sur caution, gage ou hypothèque, le commerce des étoffes, vêtements et denrées.

Le prêt d'argent, sommes élevées (400 ou 500 livres) prêtées à la noblesse; petites sommes (quelques sous ou quelques livres) avancées à de pauvres hères, tout cela donne lieu soit à des obligations que des cautions solidaires, des fidéjusseurs et des témoins signent ou scellent, soit à des constitutions de gages mobiliers ou d'hypothèques sur des terres : labours, prés ou vignes.

L'intérêt, rarement spécifié, et dans ce cas probablement noyé dans le chiffre de la dette, apparaît çà et là. Ici un prêt de 4 livres est remboursable à 100 sous, soit 25 %, si le prêt dure un an. Là un prêt de 24 livres produit 25 sous d'intérêt (1310-1311) par un remboursement anticipé. — 25 livres, prêtées du 29 septembre 1310 au 26 janvier 1311, produisent 75 sous, soit 46 %. — Du 23 avril 1306 au 23 avril 1307, 300 livres prêtées produisent 60 livres d'intérêt, soit 20 %. — 200 livres, empruntées par Henri de Faucogney, produisent 60 livres d'intérêt, soit 30 %.

De ces indications précises ressort le chiffre moyen de 30 %, dans les contrats explicites, et la probabilité que le chiffre n'était pas inférieur dans les autres contrats passés par les prêteurs juifs.

Pour fournir à tous les emprunteurs, nobles, ecclésiastiques, fonctionnaires, bourgeois, artisans ou laboureurs qui par centaines viennent quémander de l'argent, Héliot de Vesoul et ses associés ont les fonds que leur procure leur commerce, ceux qui rentrent chaque jour; ils ont de plus à leur disposition la caisse assez bien garnie des Lombards, plus gros capitalistes, et en qualité de chrétiens toujours choisis comme dépositaires des économies et conseillers des placements des abbayes ou des chapitres; ils sont en compte réglé avec André Othenin et Guillaume de Vesoul, Vuillemin de Montbozon et d'autres Lombards de Faucogney, Jussey, Pesmes, Sainte-Marie-en-Chaux, Traves, Vesoul[1].

Les prêts effectués le sont généralement pour un faible laps de temps, et c'est ce renouveau perpétuel « à petite semaine » qui produit le gros courant d'affaires et de bénéfices. Les emprunteurs et les garants des prêts s'obligent, même par corps, « à tenir ostaiges », et si la vente de leur gage ou de leur immeuble ne suffit pas à désintéresser le créancier, la prise de corps suit et est ordonnée par le juge.

A côté des prêts et avances, il est question dans le registre de Vesoul de perception d'impôts et dons effectuée, à titre de

[1] *Revue*, IX, p. 35 et 49.

fermier, pour le trésor du comte dans certaines seigneuries ; en acceptant en nature les paiements de cette sorte, comme il le fait vis-à-vis de ses propres débiteurs, le Juif Héliot augmente encore ses gains [1].

La seconde catégorie d'opérations faite par sa banque est le commerce des draps, étoffes et denrées pour lequel il entretient et loue à grand prix des voitures et équipages et auquel il joint la vente des gages abandonnés : blé, suif, papier, cire, peaux et cuirs, ustensiles de ménage, joyaux, chevaux ou bétail, y compris les porcs [2]. Empruntons-leur quelques renseignements sur les prix des chevaux, du bétail et des denrées. De 1310 à 1318 le prix des chevaux de labour ou de trait varie de 45 sous à 40 livres, celui des chevaux d'armes, de 42 à 180 livres. Un bœuf vaut de 23 à 65 sous ; une paire de bœufs, de 4 livres 15 sous à 13 livres 10 sous ; un bouvillon, 15 sous ; une vache, de 24 sous à 6 livres ; une génisse, 52 sous. Une peau de bœuf vaut 15 sous ; une peau de vache, 9 sous ; une peau d'agneau, 8 à 9 deniers (une peau d'agneau tannée vaudra 8 à 9 sous). Un porc vaut 1 livre 6 sous. Une *tine* de vin (80 litres) nouveau (ou *fraichon*), de 5 à 16 sous suivant les années. Le vin soutiré (ou *clarret*), 15 à 17 sous la tine. Pour le blé, la quarte (et non pas la *charte*, comme dit Loeb, qui prétend que ce mot vient de charretée), c'est-à-dire 24 livres, varie de 7 à 8 sous ; le bichot, qui vaut 8 quartes, vaudra 50 sous [3].

Mais ce commerce auquel la banque d'Héliot prend une part si active n'est pas un commerce sédentaire. Si le comptoir est toujours ouvert à l'emprunteur d'argent sur gages, caution ou hypothèque, à l'acheteur ou vendeur de bétail, d'étoffes et de denrées, des facteurs ou des membres de l'association se transportent constamment d'un point à l'autre de la province et même d'un point à un autre de la France, de l'Allemagne, de l'Artois ou des Flandres : ils vont à Paris, à Troyes, à Remiremont, à Bâle, à Cateau-Cambrésis, sur les bords du Rhin ou de l'Escaut [4].

Dans tous les rangs de la société, Héliot compte des clients, riches ou pauvres, la noblesse lui doit de grosses sommes et se fournit auprès de lui d'armes et de vêtements de luxe et de chevaux de guerre ; le peuple emprunte beaucoup, mais des sommes insignifiantes et sur gage ; le clergé séculier ou régulier emprunte

[1] *Revue*, IX, p. 37.
[2] *Ibid.*, p. 37, 38.
[3] *Revue*, IX, p. 28 et suiv. — Dans des notes sur les monnaies, Loeb prend à tort le *mouton* pour une pièce d'or ; c'est une monnaie d'argent, qui en 1421 vaut 20 sous tournois.
[4] *Ibid.*, IX, p. 42.

tout comme les autres : abbayes, prieurés endettés, curés, vicair simples clercs, sont aussi besoigneux et à court d'argent que fonctionnaires civils de tout ordre, depuis le connétable ou ba jusqu'aux maires et sergents. On voit que les traduction et pub cation intégrales des comptes d'Héliot (en particulier du manu crit B 10410) seraient d'un très grand intérêt pour préciser to les points que je ne fais qu'indiquer d'après l'intéressante étu de Loeb.

Les deux journaux que le hasard a sauvés ne constituaient p seuls le fonds des livres de la banque d'Héliot de Vesoul, tout étant la clef de ses opérations.

Du texte du manuscrit B 10410, il résulte qu'outre leurs jou naux (moderne et anciens), les banquiers de Vesoul avaient registre ou « papier des vilains » (dettes du commun peuple) ; un registre des vins ; — un registre personnel de dépenses banquier (« registre de mon père ») ; — un registre ou « rolet » David de Montmorency (correspondant de la banque à Paris) ; un registre sur « papier rouge » ; — un registre sur « papier ne de coton [1] ».

Tel était le fonctionnement de la plus importante des banqu juives du Comté de Bourgogne au moment où Héliot de Veso que ses coreligionnaires reconnaissaient et respectaient com un de leurs chefs, mourut ou disparut à la suite des proscriptio de 1321.

CHAPITRE VI.

Contrats passés entre Juifs. — Types divers. — Outre le contrat passé « en clai c'est-à-dire en langage courant, chez des notaires, un second contrat « en lettres la loi », c'est-à-dire en hébreu, est rédigé entre les contractants. — Traduct du contrat rédigé en hébreu de 1312. — Contrats passés entre Juifs et Ch tiens ou Chrétiennes pour s'assurer leurs services comme domestiques ou com nourrices.

Si les Juifs, pour rendre inattaquables les contrats qu'ils pa saient avec les chrétiens, employaient toutes les formules de val dité admises et demandaient aux notaires de libeller les obligatio contractées envers eux avec toutes les solennités légales, aux of ciaux, aux chanceliers, aux officiers de toutes juridictions d'y a poser leurs sceaux et d'user de leur autorité en cas d'inexécutio

[1] Loeb, *Revue*, IX, p. 41.

des clauses[1], ils ne s'adressaient pas en général aux mêmes juridictions et aux mêmes officiers civils, à plus forte raison aux cours ecclésiastiques, quand ils traitaient avec leurs coreligionnaires. Ils se servaient généralement de l'écriture hébraïque pour leur commerce. Mais à la fin du XIVe siècle les Juifs se départirent de leurs habitudes, qui étaient de régler leurs propres affaires entre Juifs, en ayant pour arbitres et pour juges les maîtres de « leur escole », c'est-à-dire leurs rabbins, et confièrent à des notaires le soin de libeller et rendre exécutoires leurs contrats de mariage, et leurs conventions financières. C'est, en Bourgogne, en 1366 que nous trouvons le premier contrat entre Juifs rédigé en langue vulgaire[2]. C'est un transfert de créances (au diocèse de Langres et à Poligny) endossées au profit du Juif Bonnefoy de l'Étoile, de Coublans en Mâconnais, par le Juif Sauvelin de Peerins, de Paris.

En 1383, le 6 février, un notaire de Dijon rédige pour Joseph de Saint-Mihiel, l'un des principaux Juifs de cette ville, et pour Anne, sa femme, divers actes concernant le mariage de Mironquin, leur fille, avec Jacoulet, fils du Juif Chiernon d'Arbois. C'est d'abord une obligation de 320 francs d'or, dot de la fiancée, souscrite par ses parents ; c'est ensuite une obligation de 300 francs d'or pour cause de mariage, souscrite par Chiernon d'Arbois et Honorée, sa femme, en faveur des deux fiancés. C'est, enfin, l'engagement pris par le futur marié et par Chiernon, son père, de rendre à Joseph de Saint-Mihiel les 320 francs d'or, dot de Mironquin, si celle-ci, dans le délai d'un an et demi, mourait sans postérité[3].

Le 8 février suivant, Joseph de Saint-Mihiel plaçait chez un Juif de Champlitte, Mathasias Quino, son fils Isaac, marié à Bessenine, fille de feu Bonnefoy et de Piment, remariée à Croissant de Bourg, pour s'y instruire « en leur loy » et « apprendre à s'y bien et suffisamment gouverner ». Trois actes furent rédigés en français : le premier était un engagement des deux époux à ne point réclamer à leurs père et beau-père 252 francs d'or qui leur étaient dûs jusqu'à ce qu'ils fussent assez sages eux-mêmes « pour se bien gouverner ». Le second était un prêt de 190 francs (remboursables à Pâques 1384), consenti à Mathasias Quino par les deux jeunes époux, à condition que ce dernier les nourrirait et entretiendrait de souliers, tout en les instruisant « en leur loy ». Le troisième était l'engagement souscrit par Isaac et Bessenine, de ne point recevoir le remboursement de Quino, s'ils n'étaient capables déjà

[1] *Revue*, IX, p. 33, 38.
[2] *Pièces just.*, n° 66.
[3] *Ibid.*, n° 95.

de le faire fructifier (« gouverner »), mais de le faire verser à leurs père et beau-père [1].

Voici d'autres contrats : une quittance générale donnée à Dijon par le Juif David de Montbéliard à ses coreligionnaires Sanse de Porrentruy et Marion, sa femme, le 3 juin 1383, en présence de 5 témoins : 3 Chrétiens, 2 Juifs [2]. Cette proportion varie dans les actes passés entre Juifs ou entre Juifs et chrétiens : les notaires acceptent aussi bien 2 Chrétiens et 3 Juifs, ou même 2 Juifs sans aucun Chrétien [3] ou 4 Juifs et 1 sergent [4], et nous donnons [5] une procuration du Juif Salomon de Baume qui, sur 5 mandataires, a choisi côte à côte 3 Chrétiens et 2 Juifs, et une obligation souscrite par un Chrétien au profit d'un Juif, cautionnée par un autre Juif, maître Pierre le Physicien [6]. Citons encore une obligation souscrite à Johannin de Trèves, de Troyes, par Mossey de Vitry, pour cotisation versée à la communauté des Juifs de France [7].

D'autres contrats non moins intéressants sont : un abandon général de meubles et créances en tous pays fait au profit de Joseph de Seurre, de Dijon, par Gicque, fille d'un rabbin, feu maître Jacob de Chinon, pour reconnaître ses bons offices [8] ; une procuration d'Isaac de Saint-Mihiel et de Bessenine, sa femme, donnée à Joseph de Saint-Mihiel, leur père et beau-père, pour encaisser 250 francs d'or à leur profit [9]. Un dernier, du 6 juin 1392, obligation de 300 francs pour cause de mariage, souscrite par le Juif Durand de Carpentras, de Dijon, au profit de Joseph de Trèves, en retour d'une avance faite par ce dernier à Moïse de Trèves, son propre fils, et à Mairote, sa femme ; un Juif cautionne l'obligation, et il est spécifié qu'outre le contrat notarié, il en existe un double « en lettres de la loy » et que, le paiement une fois effectué, les deux obligations ou lettres devront être rendues au souscripteur [10]. Cette déclaration nous paraît fort curieuse et justifie ce que nous disions au début de ce paragraphe.

Nous n'avons rencontré dans les dépôts des Deux Bourgognes aucune lettre, aucune obligation écrite en hébreu. Mais un passage du livre d'Héliot et de Vivant de Vesoul conservé aux

[1] *Pièces just.*, n° 96.
[2] *Ibid.*, n° 98.
[3] *Ibid.*, n°s 63, 64 (19 janvier 1366 et 19 mai 1366).
[4] 23 mars 1390 (Arch. Côte-d'Or, B, 11308, f° 154).
[5] *Pièces just.*, n° 74 (23 juin 1381).
[6] *Pièces just.*, n° 78 (28 juillet 1381).
[7] *Ib.*, n° 88 (16 juin 1382).
[8] *Ib.*, n° 100 (2 août 1383).
[9] *Ib.*, n° 102 (20 novembre 1383).
[10] *Ib.*, n° 128.

Archives de la Côte d'Or[1] et traduit par Loeb dans la *Revue*, va combler en partie cette lacune en montrant dans quel style les marchands juifs rédigeaient en hébreu le relevé des actes qu'ils passaient avec leurs clients pour leur servir de memento, et, le cas échéant, faciliter les recherches auprès des notaires et la procédure auprès du juge compétent. Ce passage nous donne une haute idée de l'intelligence du banquier juif de Vesoul et de Vivant, son fils et son secrétaire.

« J'ai compté à Otenin de Malaincourt le 5 mattot 72 (29 juin 1312) 30 livres à payer à la Saint-Michel et il a laissé en gage (pour cela) le cheval de son frère pour être vendu à partir du 5 hanan (13 juillet 1312), à ma volonté ce jour 5 hanan même; et ont été cautions Iacot son frère et Cornete et lui-même, et ils ont fait serment que, si le domestique ou quelque autre emmenait le cheval sans mon consentement, ils viendraient de suite en *ostages* à Vesoul à leurs frais; sinon, qu'ils seraient appelés parjures et forostagiez en français. Et ils ont ordonné entre les mains du (devant le) prévôt et de son père et du maître de l'école de faire un acte de cela; et pour ce cheval j'ai payé pour Otenin sa *charrue* et la *charrue* de messire Phelipe que je détenais parce qu'ils avaient garanti en mains d'Abraham de les payer à ma réquisition; plus d'autres bêtes que détenait Abraham. Iacot son frère aussi a accepté d'être caution pour la dette entière avec tous les autres qui étaient caution auparavant. Et Cornot ne voulut pas garantir pour le compte des frais précédents de Fondremant, c'est pourquoi je ne lui ai pas payé le montant de ses gages, mais j'ai payé à Otenin les 5 bêtes et le cheval de Gray. Et il s'est engagé à donner, en outre, comme caution, messire Jehan Léveillart et les deux frères de Montot jusqu'au 5 hanan; sinon, je vendrai le cheval. Et toute cette affaire est inscrite dans le papier du prévôt. Et il est vrai que je lui ai compté 7 l. des frais du cheval d'Odot de Laroche, frais dépensés par Rabbi Simha, et environ 4 l. 14 s. des frais de Gray, et nous n'avons calculé aucun des intérêts.

En surcharge: Et nous avons, du capital 111 s. pour les dépenses concernant le cheval »[2].

Pour terminer la série de contrats passés entre Juifs, il faut citer encore la quittance générale donnée à Dijon par le Juif David de Baume à Michel Judas, de Morrey, le 7 novembre 1389[3], et une obligation de 40 francs d'or souscrite par Joseph de Saint-

[1] B 10410 (voir *Revue*, VIII-IX).
[2] Loeb, *Revue*, IX, p. 206-207.
[3] Arch. Côte-d'Or, B, 11308, f° 87 v°.

Mihiel au profit de Jacoulet ou Jacquelin, fils de Chiernon, son gendre, en janvier 1394[1].

Le genre de documents que nous venons de citer est tout à fait exceptionnel dans la région des Deux Bourgognes et nous croyons combler une lacune en les signalant.

Quelques mots maintenant sur une autre série non moins rare et non moins intéressante, les documents qui établissent entre Juifs et Chrétiens une relation de domesticité. Inutile de chercher des Juifs au service de Chrétiens en dehors des Juifs qui se donnent en commandise à de puissants seigneurs qui deviennent leurs protecteurs et leurs maîtres : on n'en trouverait pas. Mais, en revanche, malgré l'interdiction de l'Église, qui n'admet pas pareilles liaisons[2], des Chrétiennes abdiquent momentanément leur liberté en entrant comme nourrices au service de Juifs bourguignons. Simonnet a cité un contrat d'octobre 1391 par lequel une bourguignonne nommée Delinotte, femme d'un cultivateur de Saulx, se loue pour un an comme nourrice à Salomon de Baume et Rose, sa femme, Juifs de Dijon, moyennant 7 francs d'or, « ses donnes et estreingnes » et ses souliers[3].

Nous avons recueilli et nous donnons aux *Pièces justificatives* un contrat similaire du 31 août 1383[4] par lequel Guillemette, femme de Robert le Meunier de Bretigney, se place comme nourrice chez les Juifs Dijonnais David de Baume et Margoullix, sa femme, pour un an, au prix de 9 francs d'or plus 1 franc qu'elle devait et dont on lui rendra la lettre. Si elle part volontairement, elle devra des dommages-intérêts; si elle part étant reconnue enceinte, on lui paiera le prorata de ses gages.

Ce genre de contrat, qui n'a rien de commun avec les opérations ou les usages habituels des Juifs, méritait d'être signalé, ne fût-ce que par son caractère de contradiction flagrante avec les prescriptions de l'Église[5].

En voici encore un autre exemple, c'est un contrat du 2 novembre 1390, par lequel Robinette, femme de Perrin de Chambéry, pelletier à Dijon, entre, comme nourrice, chez le Juif Éliot de Seurre, pour un an, au prix de 7 francs d'or; si elle part de son plein gré, elle ne touchera rien; si elle est renvoyée, elle sera

[1] *Ibid.*, B, 11295, f° 91 v°.

[2] Simonnet (Mém. Acad. Dijon, 1865), p. 195. — Graetz, *Hist. des Juifs* (trad. Bloch), IV, p. 165. — Le concile d'Avignon (sept. 1209) ordonnait de ne pas laisser engager de domestiques chrétiens dans des maisons juives.

[3] Simonnet, *op. cit.*, p. 195-196.

[4] *Pièces just.*, n° 101.

[5] *Ibid.*, n° 118.

payée au prorata de ses services. Ce troisième contrat fait la condition meilleure à la servante en l'exemptant de dommages-intérêts [1].

Le livre de commerce d'Héliot de Vesoul mentionne un serviteur chrétien, nommé Jeannin le Lochard, employé par ce banquier vers 1310-1318 [2]; ici comme dans les précédents cas, nous sommes en présence d'une exception plus que rare.

CHAPITRE VII.

Situation morale du Juif dans les Bourgognes. — Criminalité très réduite, question d'usure mise à part. — Plus souvent victimes que coupables. — Médecins juifs bourguignons et comtois exemptés seuls des proscriptions. — Leur crédit auprès des ducs, leur emploi dans des ambassades ou « affaires secrètes ». — Juifs convertis.

De l'ensemble considérable des notes ou des textes que nous avons feuilletés, transcrits, classés, nous aurions désiré faire sortir, si le temps ne nous eût pressé, quelques indications précises sur la vie intime des Juifs des Deux Bourgognes : sur ce point on entrevoit bien quelque chose, mais le document privé manque et manquera toujours.

De la haine et de la méfiance contre le Juif il apparaît beaucoup, et les idées de tolérance dont certains papes, de même qu'auparavant saint Bernard, se sont faits l'écho, ont moins d'influence sur le populaire que ces images de pierre où l'on voit les Juifs lapidant saint Étienne [3], ou l'invitation du Rituel de Saint-Vincent de Chalon : *Judæi lapidantur a clero et populo eo quod lapidaverunt Jesum* [4], que, durant la Semaine Sainte, les enfants et mêmes les hommes ou femmes du commun mettront naïvement en pratique. Si l'auteur du *Songe du Vergier*, analysant subtilement la question juive, constate que les Juifs *subtili ingenio extrahunt aurum*, et fait retomber sur le pape de Rome la responsabilité de leurs usures, puisqu'il en bénéficie à Avignon [5]; si dans

[1] Pareil abus existait au comté de Bourgogne : « ...Moneatis omnes Judæos... sub pena interdicti communionis fidelium et X marcharum argenti... et inhibeatis ne in domibus eorum nutricios vel servientes habeant Chripstianos, et ne liberos suos Chripstianis nutritios faciant..... » Statut synodal de Besançon de mai 1355 (Bibl. du Chapitre Métropolitain), cité par Morey, *Les Juifs en Franche-Comté* (*Revue*, 1883, p. 37).

[2] Loeb, *Revue*, VIII, p. 168.

[3] Statues du XVe siècle à l'Archevêché et au Musée de Besançon.

[4] Simonnet, *Juifs de Bourgogne*, 164 (Mém. Acad. Dijon, 1865).

[5] Chap. 164, cité par Simonnet, 175-178.

le *Mystère de l'Antechrist* [1] un anonyme de la même époque fait défiler et gloser toute une théorie de Juifs : Malaguim, Mossé, Caïffas, Marquim, Cosibadas, Haquin et Anne, pour amuser la galerie et rendre plus sympathiques les autres catégories sociales, toute cette littérature a surtout pour but de prêcher leur expulsion finale. La politique lui donne raison en 1394, en France comme dans les Bourgognes; le Juif, qui n'y a jamais fait, d'ailleurs, partie intégrante de la nation, en disparaît pour ne plus revenir.

En dehors des bénéfices exagérés qu'ils avaient, — la chose est certaine, — toujours réalisés sur leurs emprunteurs, les Juifs avaient pacifiquement vécu sur les bords de la Saône. Le nombre de leurs crimes, du moins à en juger par les traces judiciaires qu'ils ont laissées, est fort restreint. On en poursuit quelques-uns pour crime de fausse monnaie, en 1309 [2]; on arrête en 1356 à la foire d'Auxonne, pour même crime dont il est soupçonné, Odot Salomon, Juif baptisé de Dole [3]. Benoît le Juif, de Dijon, compose en 1376 avec le bailli de Dijon pour avoir enfreint le péage d'Auxonne et, qui pis est, « féru le portier » de la ville [4]. En 1381, le maréchal de Bourgogne, Guy de Pontailler, fait arrêter et incarcérer un Juif de Besançon, Perrenin d'Auxon, sans qu'on sache le motif de cette mesure [5]. On condamne à l'amende, en 1391, Chernon, Juif de Bracon-lez-Salins, qui a enfreint une mainmise ducale apposée sur quelques queues de vin d'Arbois [6]; on jette en prison le Juif Perrin d'Auxonne à la Perrière en 1382 [7], et c'est tout ce que nous savons.

En revanche, en 1343, un Juif d'Orchamps nommé Salomon, qui avait confié sa malle contenant, disait-on, 500 livres estevenantes à deux voisins, Nicolin le Maréchal et Sébille, sa femme, « est occis » par ceux-ci sur une route et ses meurtriers composent avec le bailli pour 30 livres (40 florins de Florence) [8]. On vole « quantité d'our et d'argent » à Mouser, Juif d'Avignon et Aliot de Chalon, Juif de Seurre, qui, tout « corrosiés qu'ils soient de leur domaige », n'en peuvent désigner les auteurs [9]. Marguerite de Crépand et trois complices font à un Juif de Châtillon-sur-Seine, Lyon Cohen, de Troyes, « roberie, prison privée et autres

[1] Bibl. de Besançon, manuscrit 592 publié par les soins de M. Roy, professeur au lycée de Dijon.
[2] Arch. communales de Dijon, M, 46.
[3] *Pièces just.*, n° 62 *bis*.
[4] Arch. Côte-d'Or, B, 4423, f° 7 v°.
[5] *Pièces just.*, n° 84.
[6] *Ibid.*, n° 123.
[7] Arch. Côte-d'Or, B, 1460, f° 36 v°.
[8] Bibl. Nat., Coll. Moreau, 39, f° 386.
[9] Simonnet, *op. cit.*, 173.

fais détestables » en 1383[1]; en 1386, on cherche partout dans les Deux-Bourgognes, chez les « marchands monnoiers, billonneurs, Lombards et Juifs », un gobelet d'or perdu par le Duc[2]; Valeran de Thierstein, seigneur de Florimont, dépouille deux Juifs de Dijon venant d'Allemagne, Joseph de Chinon et Florie, sa femme, de leurs bagages, et Jean, seigneur de Ray, chevalier, est obligé de les indemniser, en 1390[3].

De cette double série de faits, il semble résulter que les Juifs furent plus souvent victimes que coupables, l'usure toujours mise de côté.

Les Juifs, en partant, laissèrent derrière eux une partie des leurs tolérés ou acceptés pour deux raisons. Les uns, médecins, possédaient des secrets utiles : l'un d'eux, Salomon de Baume, dont la femme, Marroine, pratiquait la banque à Dijon, tandis qu'il soignait les malades, reste jusqu'en 1417 dans cette ville, où ses cures faisaient merveille[4], à tel point qu'une veuve dijonnaise lui faisait de 1388 à 1391 une pension de 10 francs pour la soigner[5]. D'autres l'avaient précédé, d'autres le suivirent, non sans réputation. Abraham le Juif était médecin d'Henri de Bourgogne-Comté en 1310-1318[6]; maître Benoît le Physicien[7], maître Perret, qui de Dijon vint à Besançon après l'expulsion, passaient pour des médecins habiles[8]. Salomon de Baume les dépasse tous par son crédit, qui le fit souvent employer par le Duc et la Duchesse[9]; avec lui, ce fut maître Elie Sabbat que Jean sans Peur faisait venir à Paris en 1410, à Bruges en 1411[10].

De médecins, Salomon de Baume et Élie Sabbat devinrent des émissaires secrets[11], ce dernier employé concurremment avec maître Moussé, un médecin sans doute, qui conduisit à Paris, en septembre 1410, le Juif Hacquin de Vesoul, le futur médecin du Duc[12]. Hacquin garda la confiance de Jean sans Peur jusqu'à l'assassinat de ce prince à Montereau (1419)[13].

[1] Arch. Côte-d'Or, B, 4170, f° 20.
[2] Arch. Côte-d'Or, B, 1465, f° 110.
[3] *Pièces just.*, n° 116.
[4] Simonnet, p. 216.
[5] Arch. Côte-d'Or, B, 11303; — *Pièces just.*, n° 121. Il était connu dès le 20 février 1364 (Arch. Côte-d'Or, B, 11261, f° 14 v°).
[6] Loeb, *Deux livres de commerce* (*Revue*, VIII, p. 167).
[7] 1376 (Arch. Côte-d'Or, B, 11288, f° 48 v°).
[8] Voir Liste des Juifs et *Pièces just.*, n° 129.
[9] 1376-1392 (Arch. Côte-d'Or, B, 1451, f° 75 v°, 110, 76, 103-109; B, 11309).
[10] Arch. Côte-d'Or, B, 1560, f° 271 v°; — B, 1562, f°s 31, 35, 36, 37, 42, 42 v°, 57 v°.
[11] Bibl. Nat., Coll. Bourgogne, 100, p. 114.
[12] Arch. Côte-d'Or, B, 1560, f° 275.
[13] *Pièces just.*, n° 135 *bis*.

En 1415, Monsieur de Guyenne tomba malade à Dijon : « plusieurs Juifs et Juives » furent mandés pour le guérir [1]. Vers 1493, un Juif pratiquait encore la médecine à Montbéliard [2]. En 1440, un Juif traversa la Bourgogne avec un mandement de l'évêque de Belley, vice-camérier du pape Félix V, daté de Bâle et contenant sauvegarde pour lui et ses bagages, analogue à celles qu'on donnait aux princes. Ce devait être quelque médecin fameux, appelé au chevet d'un roi ou, qui sait, du duc de Bourgogne malade ou mal disposé [3].

A côté des médecins, les Juifs laissaient dans la Bourgogne un certain nombre des leurs : nous voulons parler des Juifs baptisés. Bien que la propagande catholique ait en général fait peu de prosélytes parmi les Juifs, on trouve dans les Deux-Bourgognes trace de quelques conversions dès le XIe siècle.

Vers 1060, le chanoine Gaufroy « d'origine juive » donne à Saint-Pierre de Mâcon un domaine à Levigny [4]. En 1199, Innocent III invite l'évêque d'Autun à se montrer bienveillant pour les Juifs baptisés [5]. En 1356, il y a à Dole un Juif baptisé, nommé Odot Salomon, soupçonné du crime de fausse monnaie [6], un Juif converti, Valon le Baptisé, négociant, y joue un grand rôle de pourvoyeur de victuailles, blé, vin, etc., pendant le siège de Rochefort, de 1368-1369 [7].

En 1374 [8]-1378 [9], le Duc fait largesse à trois Juifs baptisés récemment ; en 1381-1382, Joseph de Vesoul, Juif converti, se fait appeler Louis d'Harecourt [10]. En 1395, on donne de la part du Duc 1 livre, 11 sous, 6 deniers, à un Juif converti [11].

Dans son zèle mal éclairé, Philippe le Hardi fait même « lever de force » des filleuls auxquels il donne son nom, témoin un baptême du 31 août 1388 [12] ; un autre baptême, celui du Juif Philippe de Couvers, célébré du 26 mars au 14 octobre de la même année, se fit à ses frais [13]. En août 1415, il y a Beaune un Juif, « Jean le

[1] Bibl. Nat., Coll. Bourgogne, 104, f° 104 v°.
[2] *Bull. de la Soc. d'Agriculture de la Haute-Saône*, 1877, p. 41, 51.
[3] *Pièces just.*, n° 138.
[4] Guigue, *Nécrol. de Saint-Pierre de Mâcon*, 75.
[5] *Epist. Innocentii III*, Migne, CCXIV, 754.
[6] *Pièces just.*, n° 62 *bis*.
[7] Arch. Côte-d'Or, B, 1431.
[8] *Ibid.*, B, 1435, f° 79 (6 mai 1374).
[9] *Ibid.*, B, 1452, f° 65 (6 mars 1378).
[10] Douët d'Arcq, *Choix de pièces*, I, 28, 45, 46.
[11] Arch. Côte-d'Or, B, 1503, f° 172.
[12] « Ung Juif baptisié lequel Monseigneur a fait lever de force et pourté son nom. — XX frans » (Arch. Côte-d'Or, B, 1469, f° 87).
[13] *Pièces just.*, n° 114.

Baptisé de Bourgogne » qu'on envoie chercher pour traduire des lettres suspectes adressées à Salomon de Beaune par sa femme, soupçonnée d'avoir empoisonné les fontaines [1]. Le 2 avril 1418, Jean sans Peur fait baptiser Demoingin Antoine « naguère Juif et incrédule » [2], la Reine lui donne 50 francs et on le fiance à une jeune fille de Dijon [3]. Peu de temps après, un Juif converti était chargé à Dijon d'enseigner l'hébreu [4]. Une dernière conversion fut signalée dans la même ville vers 1450 [5].

A côté de ces actes officiels constatant des conversions et des baptêmes, la race juive a laissé dans le pays de Bourgogne et en France-Comté de nombreuses familles descendant sans doute des émigrés du XIVe siècle, à moins qu'une simple affinité physique ou morale leur ait valu un sobriquet.

Jean Juif, de Besançon, est recteur de la maison de Cîteaux de Fixins en 1306 [6].

André le Juif habite Chenove en 1321 [7].

Simonet Juif est notaire à Dijon en 1335 [8].

Girard le Juif est homme d'armes à Châtillon-le-Duc en 1349 [9], etc., etc. En estimant à plusieurs centaines les personnages bourguignons et comtois qui ont porté depuis le XIVe siècle ou portent encore le nom de « Juif » tout en étant baptisés, on ne sera pas loin de la vérité.

LÉON GAUTHIER.

(*A suivre.*)

[1] Bibl. Nat., Coll. Bourgogne, 57, f° 229.
[2] *Pièces just.*, n° 136 (signalé et publié déjà par Simonnet, *op. cit.*, 217).
[3] *Pièces just.*, n° 137.
[4] Arch. municipales de Dijon, B, 150.
[5] *Ibid.*, F, 1.
[6] Cartul. de Cîteaux, I, 49 (Arch. Côte-d'Or).
[7] J. Garnier, *Chartes de communes*, III, p. 433, 435.
[8] *Ibid.*, III, p. 445.
[9] Arch. du Doubs, B, 114.

L'AUTO DA FÉ DE LISBONNE

15 DÉCEMBRE 1647

Cet autodafé[1], célébré sur le Terreiro do Paço, comprit un grand nombre de victimes dont une était française. La statistique s'en établit comme suit :

1° Défunts, accusés de judaïsme et acquittés : 4 dont 1 femme;

2° Vieux-chrétiens condamnés à des peines diverses pour bris de croix, protestantisme, sorcellerie, bigamie, hérésie, sodomie, etc. : 33 dont 13 femmes;

3° Néo-chrétiens ou marranos, condamnés à des peines diverses pour judaïsme : 22 dont 10 femmes ;

4° Néo-chrétiens judaïsants, défunts, brûlés en effigie : 4 dont 2 femmes ;

5° Vieux-chrétiens brûlés en personne : 2 dont 1 sodomite et 1 moine visionnaire ;

6° Néo-chrétiens judaïsants brûlés en personne : 4 dont 1 femme.

Il y eut donc, soit en personne, soit en effigie, 69 individus figurant à l'auto da fé, dont 34 juifs[2].

Parmi les assistants[3] on signale le Roi, la Reine, les infants, l'ambassadeur d'Angleterre et M. de Lanier, résident de France. Le sermon fut prêché par le franciscain Joâo de Sâo-Bernardino[4],

[1] Listes complètes des condamnés : Biblioth. nacion. Lisboa, ms. 198, f° 201 à 205; ms. 863, f° 157 à 161 ; Torre do Tombo à Lisbonne, ms. 959, à la date. — Listes partielles ne mentionnant que les brûlés et les notables : Bibl. nac. Lisboa, ms. 198, f° 199 à 200. — Cet auto da fé est mis à tort à la date du 22 décembre dans *Jewish Encycloped.*, I, 342. Il a été maintes fois cité, plus ou moins inexactement, à propos de Isaac Castro Tartas.

[2] Le ms. 198 de la Bibl. de Lisbonne, f° 199, indique par erreur, 63 victimes seulement.

[3] Bibl. Nac. Lisboa, ms. 863, f° 157. — Cf. les procès cités plus loin.

[4] D'après Moreira, ms. 863 de la Bibl. Nac. Lisboa, f° 157.

qui occupa de hautes fonctions dans son ordre (1625-1629) et qui fut, dit-on, un bon hébraïsant [1]. Il est regrettable que son sermon ne nous soit pas parvenu.

Les Néo-chrétiens défunts, BRULÉS EN EFFIGIE, furent les suivants :

1° *Francisco Fernandez* [2], dit le *sarilho* [3], né à Chamusca, fermier d'impôts, à Ulme. Il avait été marié deux fois : 1° avec Isabel Francisca, catholique d'origine, habitant Chamusca ; 2° avec Catherina Rebello, de Pernes, catholique d'origine, dont il avait, à sa mort, trois enfants survivants : Maria, 14 ans, Inez, 12 ans, et Guiomar, 9 ans. — Accusé de judaïsme par une dizaine de personnes, il fut incarcéré à Lisbonne le 15 septembre 1638, et mourut en prison, le 29 septembre 1639, à l'âge de soixante-et-onze ans. La procédure fut reprise contre sa mémoire en 1645-1646 ; elle aboutit, le 22 mai 1647, à la confiscation de ses biens et à la remise de ses ossements à la justice séculière pour être brûlés.

2° *João Roiz* (*Rodrigues*), de Torres Novas, dont nous n'avons pu retrouver le procès ;

3° *Dona Marianna de Macedo* ou *sœur Marianna dos Anjos* [4], religieuse dominicaine du couvent des Donas à Santarem, née dans cette ville, d'une famille de la plus haute noblesse. Son père, Jeronimo de Macedo, d'Azambuja, gentilhomme de la maison du Roi, était fils de Francisco de Macedo, grand-veneur du roi Dom Henrique. Jeronimo de Macedo avait épousé une néo-chrétienne [5], Beatriz Gomes Paes, fille de Fernando Gomes, receveur d'impôts à Santarem, et sœur de Nunes Paes, capitaine d'infanterie à Azinhaga.

Sœur Marianna avait un frère illustre : Miguel de Macedo, gentilhomme de la maison du roi, chef d'escadre et gouverneur de Macao.

Malgré cette belle parenté et de nombreuses alliances avec des vieux-chrétiens, Marianna de Macedo fut incarcérée à Lisbonne, le 11 décembre 1639. Elle était accusée de s'être déclarée israélite en présence de deux néo-chrétiennes, servantes de son couvent. Sa mère avoua, le 11 juin 1640, qu'elle avait judaïsé avec Marianna et avec son autre fille Mecia de Macedo, vers 1626. Celle-ci reconnut le fait, fut condamnée et disparut, chassée par son mari,

[1] Barbosa Machado, *Biblioth. lusit.*, II, p. 610-612.
[2] Processo n° 11366 de l'Inquisition de Lisbonne.
[3] Ce surnom signifie « dévidoir ».
[4] Processo n° 7530 de l'Inquisition de Lisbonne.
[5] Par *néo-chrétiens*, nous indiquons les individus d'origine juive, que l'on nommait *marranos* en espagnol et *anusim* en hébreu.

le vieux-chrétien Antonio do Silva d'Almeida. La religieuse protesta contre ces accusations : plus de vingt témoins, cités par elle, constatèrent qu'elle était bonne catholique. De plus, l'une des accusatrices révoqua son témoignage, en 1645, sur son lit de mort. Tout cela ne servit à rien : sœur Marianna, étant décédée en prison, le 14 mai 1642, âgée de trente-trois ans, la procédure continua et finit, le 4 septembre 1647, par l'ordre de déterrer ses restes et de les livrer au bourreau.

4° La quatrième personne brûlée en effigie fut *Violante Nunez*[1], de Santarem, fille du Docteur Simão Fernandes.

Elle était accusée de « retirer la graisse de la viande » qu'elle mangeait, de travailler le dimanche, enfin d'avoir judaïsé avec un grand nombre de femmes qui se reconnurent coupables. Mais elle nia tout et toujours, depuis son incarcération en 1640. Le 26 février 1642, on constata que l'accusée était devenue folle ; la procédure ne s'arrêta pas : on poursuivit même les interrogatoires, comme s'il n'y avait aucun changement dans l'état de la pauvre femme. Elle mourut, « de vieillesse et de fièvres », dans son cachot, le 3 mars 1643. Par sentences des 10-23 juillet 1647, ses ossements furent envoyés au bûcher.

Les Néo-chrétiens BRULÉS EN PERSONNE furent les suivants :

1° *Antonio Koiz* (*Rodrigues*) *do Castello*[2], marchand à Celorico de Beira, âgé de soixante et un ans. De sa généalogie, très détaillée, nous extrayons les renseignements ci-après : son cousin Miguel Rodrigues avait émigré à Toledo ; sa cousine Branca Gomes partit en Espagne avec son mari *penitenciado*[3] ; sa cousine Izabel de Sexas parut à un auto da fé et vit son mari Francisco Gomes Ferro mourir dans les cachots de l'Inquisition.

Rodrigues do Castello avait épousé Brites Gomes, dont il eut cinq filles et un fils, tous arrêtés par le Saint-Office de Lisbonne. Lui-même fut incarcéré le 15 octobre 1646. Il avoua qu'il judaïsait tout en croyant à Jésus-Christ, mais pas à la Trinité ni à la Vierge Marie ; singulier état d'âme, plus fréquent alors qu'on ne pourrait le croire. Il reconnut aussi qu'il enseignait les pratiques juives à ses enfants, vers l'âge de treize ans. Les gardiens de la prison le dénoncèrent, en 1647, comme ayant fait, dans sa cellule, plusieurs jeûnes judaïques. Pendant l'auto da fé du 15 septembre 1647, il demanda à faire de nouveaux aveux, d'ailleurs sans im-

[1] Procès n° 1786 de l'Inquisition de Lisbonne.

[2] Procès n° 4808 de l'Inquisition de Lisbonne.

[3] On nommait ainsi les individus condamnés soit à l'abjuration publique, soit à la prison.

portance. Le Tribunal maintint purement et simplement la peine de mort.

2° *Duarte Henriques*[1], riche marchand de Miranda do Douro, avait été condamné à cinq ans de galères à l'auto da fé du 25 juin 1645, à Lisbonne. Il demanda, à cette époque, à faire de nouvelles révélations. Après des variations sans nombre, justifiées par l'aveu que, « pour vivre, il dirait le faux ou le vrai », Henriques fut condamné à mort. Pendant l'auto da fé de 1647, il voulut encore citer ses complices, mais l'Inquisition s'en tint à la peine capitale. Avant l'exécution, qui eut lieu quelques jours après, il révoqua, le 17 décembre 1647, ses aveux et dénonciations, voulant mourir sans compromettre ses parents, ses amis, ses coreligionnaires.

3° *Maria Luis-Soares*[2], veuve de l'avocat Domingos Lopes Freyre, native de Lisbonne, demeurant à Santarem, écrouée à Lisbonne, le 20 juillet 1644.

Parmi ses nombreux parents, il y a lieu de mentionner : ses neveux João et Manoel Soarez, sortis de Portugal, Luis Soares Borges, prêtre à Santarem, arrêté aussi par le Saint-Office, Diogo Soares, prêtre à Rome ; ses fils Francisco, Manoel, Jeronimo et Tristão, émigrés au Brésil ; sa fille Violante Soares, veuve de Leitão-Nogueira, arrêtée par l'Inquisition.

Maria Luis Soares avait été accusée de judaïsme par diverses personnes dont le médecin Diogo Rodrigues, brûlé à Lisbonne en 1642. Un inquisiteur lui conseillant d'avouer et lui promettant sa bénédiction et la liberté, elle avoua, eut la bénédiction, mais resta dans son cachot. Pour un motif que nous ne devinons pas, on s'arrangea de telle façon qu'elle put communiquer avec sa fille Violante, également prisonnière, qui lui reprocha ses aveux. La pauvre mère déclara aux Inquisiteurs qu'elle révoquait sa confession, cas très grave. Effrayée, conseillée par d'autres détenues, elle avoua de nouveau son judaïsme, disant, la plupart du temps, qu'elle ne l'avait pratiqué que pour se guérir de ses maladies. L'un de ses gendres, le vieux-chrétien Gaspar Nogueira de Souza eut le courage de la défendre Il indiqua au Tribunal toute une série de gens, ennemis de Maria Luis Soares et qu'il supposait être ses dénonciateurs. Après une longue procédure, au moment où on lui notifia l'arrêt de mort, l'accusée révoqua une partie de ses confessions. Elle parut à l'auto da fé de 1647 et fut brûlée, croyons-nous, en janvier 1648.

4° La plus intéressante victime de l'auto da fé du 15 décembre

[1] Procès n° 1774 de Lisbonne.
[2] Procès n° 7527 de Lisbonne.

1647 est bien connue dans l'histoire du Judaïsme : c'est *Isaac de Castro Tartas*, chanté par Selomoh de Oliveyra et par le trop fécond poète Daniel de Barrios [1].

Sa mort fut des plus héroïques.

Menasseh ben Israël nous dit qu'il le connut en Hollande et qu'il ne sait « par quel hasard » il partit au Brésil. Ce demi-aveu échappe au grand Hakham dans son édition espagnole [2].

On a beaucoup ergoté sur la date de son martyre. Ce problème est résolu par la lecture de son dossier que nous analyserons ici sommairement. Nous suivrons l'ordre chronologique des faits et non celui des pièces de la procédure.

Isaac de Castro était né à Tartas [3], en juillet 1626. Il était fils de Christovâo Luis et d'Isabel de Pas, néo-chrétiens natifs de Bragance. Parmi ses parents, on peut citer : André Rodrigues Orobio, son oncle, marié en France ; Violante de Paz, sa tante, devenue juive à Amsterdam, où elle épousa Abraham de Aguilar ; David de Castro Tartas, son frère, célèbre imprimeur d'Amsterdam.

Le martyr de 1647 eut dix frères et sœurs, tous nés et baptisés en France, où leur père était officiellement catholique, mais judaïsait secrètement. Vers 1634, un Juif du Levant vint à Tartas passer dix-huit mois pour y enseigner le judaïsme aux Portugais néo-chrétiens ; il habitait chez Christovam Luis, qui lui confia l'instruction religieuse de son fils Isaac de Castro, alors nommé Thomas Luis. Celui-ci alla étudier à Dax [4] chez un de ses parents vers 1637, puis chez les Jésuites de Bordeaux, où sa famille était venue se fixer à la suite de vexations subies à Tartas. Les études du jeune homme paraissent avoir compris, outre les humanités, quelques principes de médecine et un peu de théologie. Dans une déposition du 10 mai 1646, Antonio Telles da Silva, capitaine-général du Brésil, dit que Tartas parlait très bien l'espagnol, le français, l'hébreu, le latin et même d'autres langues. Menasseh ben Israël, juge plus compétent, déclare que le jeune homme était bon helléniste et bon latiniste [5]. Une longue note autographe, insérée dans son dossier, nous prouve qu'il écrivait facilement en latin et même qu'il versifiait un peu en cette langue.

Vers 1640, la famille Luis passa à Amsterdam ; le père fut cir-

[1] Nous devons publier une étude spéciale sur Isaac de Castro Tartas ; on y trouvera la bibliographie des ouvrages qui le concernent.

[2] *Esperança de Israel*, p. 99-100. Il est dit de Tartas qu'il alla à Pernambuco, *não se por que fortuna*.

[3] Chef-lieu de canton du département des Landes, en France.

[4] Département des Landes.

[5] *Loc. cit.*, p. 99 : Harto inteligente en las Letras Griegas y Latinas.

concis sous le nom d'Abraham de Castro ; la mère devint Benvenida de Castro ; Thomas fut circoncis par David Pardo et prit le nom d'Isaac de Castro. Il paraît avoir voulu continuer ses études médicales, car il se rendit à l'Université de Leyde[1]. Il y eut une discussion avec un jeune noble qu'il tua, sans doute en duel. Poursuivi par la justice, Isaac partit à Recife (Pernambuco), ville du Brésil alors occupée par les Hollandais. Il y resta quatorze mois, judaïsant ouvertement, ayant même une forte discussion avec le clergé catholique à l'occasion d'une procession. Ses ennemis de Hollande firent continuer les poursuites au Brésil. Castro s'enfuit alors (1644) sur le territoire portugais. Tel est le motif qu'il nous donne de sa venue dans un pays catholique. De nombreux témoins chrétiens déclarèrent à l'inquisition qu'il était allé à Bahia dans l'intention d'enseigner le Judaïsme aux néo-chrétiens, ce qui est aussi l'avis d'Isaac Cardoso[2].

A son arrivée à Bahia, on le prit pour un espion hollandais, mais il fut tout de suite mis en liberté par le gouverneur. Il se présenta à l'évêque sous le nom de Joseph de Liz[3], déclarant qu'il était Juif. Le prélat « se crut en présence du Diable », fit maints signes de croix, poussa des hurlements. Le jeune homme, saisi de crainte, dit alors qu'il voulait être baptisé. Le 16 décembre 1644, l'évêque de Bahia fit amener Tartas et l'interrogea. Il se dit né à Avignon, terre papale où le Judaïsme était libre, fils du Juif Abraham Meatoga[4] ; il ajouta qu'il avait habité Tartas, Bordeaux, Paris, Amsterdam, Pernambuco; son récit est un mélange de vérités et de mensonges, destinés à lui éviter des ennuis avec l'Inquisition, que l'évêque représentait à Bahia.

De nombreux témoins vinrent déposer qu'ils l'avaient vu judaïser ouvertement à Parahyba et à Recife. Il fut arrêté par le prélat, qui saisit ses tephilin et l'envoya, le 4 ou le 5 janvier 1645, à l'Inquisition de Lisbonne, où il fut écroué le 15 mars suivant. Interrogé, pour la première fois, le 22 juin 1645, il se

[1] C'est ce que dit Castro Tartas dans ses interrogatoires, mais, dans un récent voyage à Leyde, j'ai constaté que son nom ne figure dans aucun registre de l'Université.

[2] *Las excelencias de los Hebreos*, p. 224.

[3] Nous ne savons pourquoi Castro prit le nom de *Liz*, que nous trouvons rarement chez les Néo-Chrétiens. — En 1716, un Abraham Lopes de Liz, âgé de soixante-dix ans, écrivit à Amsterdam une belle copie de la 6e *Decada* de João de Barros (*Catalogue de vente de la succession de feu M. D. Henriques de Castro*, n° 556. — Amsterdam, 1899, in-4°). Le fils de Jacob Berachel, qui fut l'un des fondateurs de la Communauté de Londres, prit aussi, en Hollande, le nom de *de Liz*.

[4] *Meatoga* est probablement une erreur du secrétaire portugais, il faut lire ; *Meatob*, nom d'une famille juive de Hambourg (M. Grunwald, *Portugiesengräber*, p. 116). — D'ailleurs, Tartas dit, le 18 déc. 1644, qu'il se nomme *Meato*.

déclara nettement Juif. D'après lui, sa mère avait fait baptiser à sa place un enfant de paysan. Il avait pratiqué extérieurement le catholicisme à Tartas, mais pas à Bordeaux, grâce à la tolérance dont jouissaient les Protestants. Dans les interrogatoires qui suivirent, il exposa longuement les motifs de ses croyances, se disant prêt à mourir pour sa foi. Toutes les formalités procédurières furent accomplies : il eut des curateurs, en sa qualité de mineur, et même, plus tard, on lui donna un *procurador* ou avocat.

Au cours de ses interrogatoires, Tartas avait déclaré qu'il était de bonne foi, disposé même à se convertir si on lui démontrait, — ce qu'il n'espérait pas, — les erreurs du Judaïsme. Le 15 décembre 1645, l'Inquisition délégua auprès de l'accusé trois prêtres chargés de sa conversion : le dominicain Manoel Rebello, qui fut prédicateur à l'autodafé de Lisbonne en 1638; le jésuite Manoel Cordeiro, que ses travaux ne préparaient pas à cette entreprise [1] ; le dominicain Pedro de Magalhaẽs, dont nous ratifions volontiers l'éloge fait par le P. Jacob Echard [2] : « c'était vraiment un homme « d'une grande honnêteté, d'une grande érudition et d'une piété « admirable ».

Les efforts de ces religieux furent inutiles : Tartas resta bon Israélite. Dès le 26 juillet 1647, le P. de Magalhaẽs disait : « Il se « laissera très facilement brûler vif et il s'y prépare. » Les Inquisiteurs de Lisbonne émirent d'abord l'avis qu'on ne pouvait le condamner, parce que son baptême n'était pas certain [3], mais le Conseil général du Saint-Office cassa ce jugement.

Une très intéressante enquête se fit sur la question de savoir si un homme né à Tartas, c'est-à-dire en France, pouvait être Juif non baptisé. De l'ensemble des témoignages, dont ceux du consul français et du P. Ponthelier, il résulte que les Juifs vivaient en France sous le masque de bons catholiques.

Les discussions théologiques entre Tartas et les Inquisiteurs durèrent de 1645 à 1647. Le 29 juillet de cette dernière année, l'accusé déclara « qu'il ne croyait pas à la Loi de Moïse pour avoir « des honneurs ou des richesses », sachant bien « qu'il mettait sa « vie en danger en conservant cette religion ».

[1] De Baker, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*, II, 1433. — Ed. Sommervogel.

[2] *Scriptores ordinis Prædicatorum*, II, 299. — Voir aussi Barbosa Machado, *Biblioth. Lusitana*, III, 590-591.

[3] L'Inquisition ne poursuivait pas les judaïsants comme *Juifs*, mais comme *chrétiens* infidèles ; elle n'avait de juridiction que sur les gens reputés *chrétiens* par leur baptême.

Le 1er août suivant, le bureau (*meza*) de l'Inquisition de Lisbonne émit l'avis de réserver Tartas, car il n'était pas d'usage de brûler des gens âgés de moins de vingt-deux ans.

Le 15 novembre 1647, on vient dénoncer que le martyr se prépare à la mort : il ne veut plus des viandes servies par le geôlier parce qu'elles ne lui paraissent pas *cacher ;* il ne consent plus à ce qu'on allume la lampe ou la chandelle dans sa prison pendant tout le sabbat. Un jour même, au cours d'un interrogatoire, il refuse de s'agenouiller avec le Tribunal, au moment où le Viatique passe devant la salle d'audience.

Le bon P. de Magalhaẽs l'avait bien dit : Isaac de Castro Tartas attendait le bûcher sans hésitation, « étudiant comment il devait « se comporter avec modestie et patience ».

Nous passons ici sous silence la suite des discussions théologiques avec de nouveaux convertisseurs.

Le 17 novembre 1647, la procédure fut close : l'accusé était condamné à mort. Il parut à l'auto da fé du 15 décembre suivant, mais ne mourut pas ce jour-là.

L'exécution de la sentence n'eut lieu que le 3 janvier 1648. On dit[1] qu'il expira en récitant à haute voix la grande profession de foi israélite, le *Schema Israël*. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il fut brûlé vif, se déclarant énergiquement Juif de cœur et de croyance.

CARDOZO DE BETHENCOURT.

Lisbonne, octobre 1904.

[1] Comme source portugaise, on n'a que le manuscrit précité de Moreira, qui est de la seconde moitié du XIXe siècle ; mais il y a des traditions judéo-hollandaises du XVIIe siècle. Nous publierons, au sujet de ce fait, la relation du ministre de France à Lisbonne.

LES

MANUSCRITS ET INCUNABLES HÉBREUX

DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ALLIANCE ISRAÉLITE

(SUITE ET FIN [1])

N° 21. I : מהריל. *Halakhôt*, ou usages religieux du rite Aschkenazi, par R. Jacob Lévi, fils de Moïse Molin. Transcrit en 1479, selon la date d'une *Ketouba* libellée f. 115 *a* ; le f. 7 manque (imprimé en 1556 à Sabionetta, in-4°). — Cf. ci-après מנהגי השנה (n° 140).

II : מלשה החושים, traité des sens ; commence au fol. 131.

Ce volume formait le n° 43 des mss. de S. D. Luzzatto. Voir ses Lettres, éd. Gräber, lettre 406.

In-4° de 160 ff., papier ; écriture cursive italienne.

N° 197, en deux parties. A. I : מה שנשמט מס' יוחסין שנדפס. Relevé des lacunes du *Séfer Youhasin* (chronique) ; imprimé. Double des השמטות ci-dessus (n° 125).

II : נוסח המצנפת ששלח אדוננו ונביאנו ר' נתן . Justification du lieutenant de Sabbataï Cevi, Nathan de Gaza.

III : מאמרים שונים ויקרים וכו'. Notes d'exégèse biblique.

IV : שני דפים שונים. Deux homélies, l'une sur la section *Toledot*, l'autre sur *Wayyischlah*.

V : פשטים על קצת פרשיות התורה. Explications bibliques, d'après Jacob b. David Cohen.

Ces cinq articles forment la partie d'un ms. ayant appartenu à E. Carmoly.

B. Cahier contenant la copie מה שנדפס מס יוחסין « ce qui a été imprimé du *Séfer Youhasin* » faite par Isidore Loeb d'après l'édition du *S. Youhasin*.

In-4° de 73 ff., papier ; A : écriture Raschi ancienne et moderne ; B : écriture carrée, avec notes.

[1] Voir plus haut p. 74.

מוסר השכל. Poème moral attribué à Haï Gaon. Voir הלכות תשובה (n° 10).

N°s 22 et 131. מורה נבוכים. Texte arabe du *Guide des Egarés* de Maïmonide, 2e partie. En marge et entre les lignes, variantes écrites d'une encre pâle.

1° gr. in-8°, papier; 2° in-4° de 98 ff., vélin; les deux vol. en écriture carrée.

N° 110. מזכרת הגטין. Formules de divorces faits depuis l'an 5440 (1680) à Venise, avec signatures des parties et des témoins, par Méir fils d'Abraham Schwab, suivies d'un traité sur ce sujet. A la fin, deux répertoires : l'un des prénoms masculins, l'autre des prénoms féminins. — Benjacob, *s. v.*, dit qu' « en 1867 Steinschneider a vu un ms. portant ce titre, entre les mains de Felsen » (?), sans autre indication.

In-4° de 92 ff., papier; écriture rabbinique italienne.

N° 111. מחברת מנחם בן סרוק. Dictionnaire des racines hébraïques par Menahem ben Serouq. Copie exécutée par le scribe Isaac, terminée le 1er Iyyar (5)596 (= 17 avril 1836). Bien qu'il y ait קצו = 196 (1436), il est certain qu'il faut sous-entendre le chiffre ת', soit ensemble 1836, car ni le papier ni l'écriture ne laissent de doute sur sa modernité (publié pour la première fois par Filippowsky à Londres, en 1855).

In-4° de 263 pp., papier; écriture cursive judéo-allemande.

N° 23. מחזור אשכנז לשבתות מצוינים לפורים ולפסח (titre pris au dos du volume, tel que l'a marqué le relieur). Rituel selon le rite allemand pour les samedis spécialement fêtés, pour Pourim et pour Pâque. Le texte usuel commence au verso du fol. 1. Les passages antichrétiens sont raturés. Au *Schemoné-esré* de Pourim, il y a des Pioutim plus développés que dans les éditions, savoir les morceaux אזרח, אספרה, תמים, d'Eléazar b. Kalir. A la fin, il manque quelques passages. — Les lettres des rubriques sont ornées au milieu par des rosaces. Dans certains mots, des lettres en creux sont préparées pour des enluminures. Ce volume a été offert à S. D. Luzzatto par son élève Juda Arièh ארזימו. Sur ce nom, voir D. Kaufmann, Préface aux Lettres de S. D. Luzzatto, édit. Gräber (1882), p. x.

In-fol. de 172 ff., tantôt à une colonne, tantôt à deux col., vélin; écriture carrée.

N° 24. מחזור. Rituel des fêtes de *Rosch ha-Schana* et de *Kippour*, rite allemand. Dessins en couleur et or, et lettres enjolivées de feuillages, ou historiées. Passages censurés. Pour les autres détails, voir la description spéciale avec reproduction des enluminures dans *Revue*, XLVII, p. 230-240.

In-fol. de 451 ff., vélin; écriture carrée avec points-voyelles pour le texte; indications en lettres rabbiniques, les premières italiennes, les autres allemandes.

N° 231. Prières des mêmes fêtes, rite de Carpentras. Ecrit en 1708. En 2 vol. in-4° de 166 et 240 ff., papier; écriture carrée vocalisée.

N° 26. Mahzor pour la solennité de Kippour, précédé du rituel quo-

tidien à partir du milieu de l'avant-dernier Alleluia (Ps., CXLIX) jusqu'à נשמת. Ce volume contient quelques *selihot* qui ne se trouvent pas dans les *Mahzorim* imprimés. Il y a encore d'autres différences avec les éditions: dans la prière du soir, la *seliha* הומת צורים suit celle dite דרכך אלהינו; celle qui commence aux mots אותך אדרוש est copiée en trois parties; dans celle-ci on lit la forme hébraïque מתגלגל au lieu du chaldéen מתדלדלא, etc. La *seliha* אלהים אל דמי est entièrement raturée, de même que d'autres passages. Plusieurs pages sont même coupées.

In-4° de 270 ff., vélin; lettres des rubriques et d'un grand nombre de répons en rouge et autres couleurs.

N° 25. מחזור לר"ה ויה"כ כפי מנהג האשכנזים (titre factice). Rituel des deux grandes fêtes de *Rosch ha-Schana* et de *Kippour*, contenant des *Pioutim* et des *Selihot* en grande partie inédits; pour le texte courant, le scribe renvoie à une « grande édition » et à une « petite ».

In-fol. de 29 ff. papier; écriture carrée, calligraphie moderne.

N° 112. Mahzor comtadin pour les deux jours de *Rosch ha-Schana* et de *Kippour*. Incomplet, s'arrête au milieu de la prière du soir (veille) de *Kippour*. — Sur les feuilles de garde en tête et à la fin, le nom Abraham ben Moïse de Monteux, מונטילי (lapsus pour מונטילץ).

In-4° de 151 pages, papier; caractères Raschi.

N° 172. *Idem*. Prières et *Selihot* pour les jeûnes et les fêtes. Incomplet: commence au jeûne du 10 Tébét.

In-8° de 91 ff, vélin; caractères carrés.

N° 173. *Idem*. Rituel comtadin pour la fête de *Rosch ha-Schana*. Copie exécutée par Elie b. Isaac Dalpuget le 21 Eloul 5408 (septembre 1648).

In-4° de 99 ff., papier; caractères carrés.

N° 27. מחזור. Rituel de Pâque, du rite Sefardi. Il contient: les prières usuelles, la section du Pentateuque lue à l'office, des Pioutim pour Pâque, la Haggada pascale avec commentaire de Raschi. Au commencement il y a un vocabulaire allant du mot אור jusqu'au mot צינק; il faut tenir compte de l'interversion des feuilles due à l'inadvertance du relieur (les ff. 1 et 2 entre 19 et 20). A la fin, divers דינים.

In-4° de 80 ff., papier; écritures diverses: carrée, rabbinique, cursive. Maintes pages sont en mauvais état, et plusieurs manquent.

N° 28. *Idem* (sans titre). Rituel pour les deux grandes fêtes de *Rosch ha-Schana* et de *Kippour*, rite romain. Ecrit avant 1460. Voir Lettres de S. D. Luzzatto, édit. Gräber, lettres 201 et 269. A la fin du volume, on lit le nom du propriétaire: Salomon Catalani.

In-fol. de 144 ff., vélin; écriture carrée; indications en caractères Raschi.

מחזור: ערביות, יוצרות, תחנונים, והושענות. Voir תפלה (n° 57).

מחזור של ר"ה שבת תשובה. Voir ס' הפטרות (n° 11).

N° 113. מחזיק האמונה. Ouvrage de polémique par Mardochée ben Iehosifya (1270), contre l'apostat Saûl (Voir Zunz, *Zur Geschichte u.*

Litteratur, p. 480). Fragment de ce livre, copié sur le ms. du Vatican, cod. hébreu n° 271, par Isid. Goldblum, en Heschwan 649 (oct. 1888).

In-8° de 13 pp., papier ; écriture judéo-allemande.

מכתב מאליהו et מכתב ר' הלל. Voir אברבנאל XII et XIII (83).

מכתבים ואגרות par Isaac Schor, rabbin de Bucharest. Voir שני מכתבים (n° 62).

N° 29. מלחמות ה'. Lettre d'Abraham fils de Maïmonide, en réplique aux attaques dirigées contre les opinions de son père. La présente copie a été faite sur l'édit. Wilna, publiée en 1821, par Moïse b. Salomon de Downo, par Abraham Lœbesch Ciyyon de Lemberg en 1830. — Après la fin אמר שו"ר, le copiste raconte avoir vu dans le commentaire ms. de R. Zerahia Ha-Lévi, sur le *Moré*, une autre lettre défendant des idées de Maïmonide, écrite par R. Scheschet Cewi et adressée aux savants de Lunel, à propos de la lettre que leur avait écrite R. Méir de Tolède, sur la résurrection des morts. Cette lettre forme un cahier de 8 pp. — Ce volume est le 85 des mss. de S. D. Luzzatto, selon sa lettre n° 406, fin.

In-8° de 16 ff., papier ; écriture cursive allemande.

N° 73. ס' מלחמות השם. Ouvrage exégétique et dogmatique par Lévi b. Gerson ; achevé le 7 Schebat 5089 (= 7 janv. 1329) ; imprimé à Riva di Trento, 1560, fol.

Petit in-4° de 312 ff., vélin ; écriture rabbinique espagnole.

N° 114. *Idem*, V^e partie de ce livre, consacrée à l'astronomie, impr. à Riva di Trento dès 1536. Tableaux des longitudes et latitudes. — Copie exécutée sur le ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, n° 693[3], par Léon Schlossberg.

In-4° de 12 ff., papier ; écriture judéo-allemande.

N° 140. מנהגי השנה. Usages religieux de toute l'année par Jacob fils de Moïse Mollin, מהרי"ל. A la fin, un constat de vente par Calonymos fils de Jacob à Calonymos fils de Yehezkel קוצין, pour 22 livres. — Cf. מהריל (n° 21).

In-4° de 19 ff., papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 148. I : [מנהגים]. Usages religieux de toute l'année ; anonyme. Les ff. 38 et 39 manquent. Entre les ff. 40 et 41 se trouvent des règles pour le calendrier des années juives 5074 à 102 (1314 à 1342) et la הנחת פרשיות, ordre des lectures sabbatiques.

II : סימני הקץ. Météorologie et astrologie.

III : תקון שטרות. Formulaire de toutes sortes de contrats par R. Ascher Halévi b. R. Eliakum, Hazzan à Worms — Cette dernière pièce a fait supposer que le tout émane du même auteur. — Le vol. est défectueux en tête et à la fin.

In-4° de 113 ff., vélin ; petits caractères carrés.

N° 174. מנחת יהודה. Supercommentaire du commentaire de Raschi sur le Pentateuque par Juda b. Eliézer (imprimé dans le recueil דעת זקנים, Livourne, 1783, fol.). Voir sur ce ms., plus haut, p. 40 et 41.

In-4° de 93 ff., outre 41 ff. de notes éparses ; papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 196. I : מסכת עדיות. Règlement somptuaire des Juifs de Venise, en date du 10 Adar 5457 (26 février 1697), traduit littéralement de l'italien en hébreu, sous forme de traité talmudique, texte en grands caractères au milieu, avec double commentaire en marge. — L'original italien est imprimé dans *Archivio veneto* de 1887, avec d'autres règlements, analysés par Leone Luzzatto. Notre ms. contient, en plus, une préface et des notes.

II. Notes sur ce ms. par Isidore Loeb.

In-8° de 31 pages, papier ; écriture carrée (au milieu) et rabbinique italienne.

N° 115. מסכת שבת. Copie du traité du Talmud Babli Schabbat, exécutée d'après l'édition d'Amsterdam (1619) par Mardochée fils de Samson ; texte seul.

In-8° de 184 ff., vélin ; écriture cursive judéo-allemande très fine.

N° 116. מסעות לא"י. Voyages en Palestine. Incomplet au commencement et à la fin. Le 3e feuillet contient l'histoire de Joseph fils de Pedath ; le 5e f. conduit « de Palestine au dehors », à l'Est.

In-4° de 5 ff., papier ; écriture Raschi.

ס' מערים בזמנה כמנהג אטליא. Voir ספירת העומר (n° 39).

מערכת האלהות. Livre de Kabbale par I. Péreç b. Isaac Cohen Gherondi. Voir שמות הספירות V (n° 55).

N° 30. מעשה אפוד. Grammaire hébraïque, avec remarques sur l'œuvre de R. David Kimhi, par Profiat Duran, surnommé Efodi. Ecrit l'an יאר (1451), au mois de Kislew, par Isaac זארק (Zarq ?), selon les termes des dernières lignes écrites par Joseph Almanzi. Les quatre premiers feuillets et les deux derniers (chap. XXXIII) sont écrits en caractères cursifs italiens modernes.

In-4° de 270 ff., papier ; écriture rabbinique.

N° 31. מעשה רע. Ce titre vague d' « histoire méchante » masque une copie littérale du תולדות ישו « Vie de Jésus », édité par Wagenseil, dans ses *Tela ignea* (Altdorf, 1681, in-4°) ; cette copie offre d'importantes variantes en tête et à la fin : elle commence par les mots בשנת ב' למלכה, sans dire (comme l'a explicitement le texte imprimé) de quel règne il s'agit. A la fin, au lieu de Juges, v, 31, il y a des imprécations contre le Saint Synode et la cour papale.

In-24 de 10 ff., papier ; écriture rabbinique allemande, vers le XVe siècle.

מעשיות. Voir תולדות האריאל (n° 179) et פרקי ר' אליעזר IV (n° 178).

מעשה החושים. Voir מהרי"ל (n° 21).

N° 119. מפתח. Catalogue de la bibliothèque de Salomon b. Samuel Cohen d'Amsterdam, אמספורט, composé en 1782 ; en 2 col., 1° provenance, 2° prix. — Collection Carmoly.

In-fol. de 260 ff., papier ; écriture judéo-allemande.

N° 117. מצבות. Recueil de 187 inscriptions tumulaires des rabbins et des savants de la ville de Smyrne. Sur une copie de ces épitaphes

faite en 5628 (1868), une transcription a été exécutée le 13 Adar 5647 (9 mars 1887). — La 1re stèle, de Hayim Algazi, est du 23 Tamouz 5300 (28 juin 1540); la dernière, celle de Hayim Faladji, est du 17 Schebat 5628 (10 février 1868). On y remarque les noms suivants : Amato, nos 4, 7, 168 ; Rodeti, no 5; Arditi, nos 10, 158, 160-1; Escapo, no 11; Soriano, no 12; Vital Tabouk, no 19; Ibn Sossan, nos 10 et 23; Elmoli, no 21; Calomete, nos 27 et 163; Gatinio, nos 142, 146; Falion, 144; Schabtaï Cewi, du Kurdistan, no 152; Abrabanel אברבניאל, no 187. La stèle de R. Isaïe Dayan, no 87, a une épitaphe rimée en cinq tercets. Cf. *Rapport sur les Inscriptions hébr. en France*, p. 169.

In-8° de 22 ff., papier; belle écriture Raschi.

מצויב גבולות עמים. Voir יוסף I (no 81).

No 32. ס' המצות. Livre des 613 préceptes par Moïse Maïmonide (édit. princeps, Constantinople). Le présent ms. contient le texte arabe, à partir de la מצוה 94, copié à Oxford sur le ms. Uri no 341 (numéro actuel 858), par B. Goldberg, et achevé le 23 kislew 625 (22 décembre 1864). Ce texte arabe a été publié par Moïse Bloch, Paris, 1888.

In-12, en 2 vol. à pagination continue : 1° 127 ff., 2° 128-181; papier; lettres judéo-allemandes.

No 150. *Idem*. Traduction du même livre, en hébreu, par Salomon b. Joseph ibn Ayyoub ha-Sefardi (mss. analogues à Parme, nos 221 et 1234). Copié sur le ms. appartenant au baron D. de Gunzburg par Léon Schlossberg; vérifié par Moïse Bloch, qui a déclaré par écrit que la copie est bien exécutée. Une partie de cette traduction a été éditée par Peritz, en 1888.

In-4° de 118 pages, papier; écriture judéo-allemande.

No 171. מקאלה פי טב אלנפוס אלאלימה. Dissertation sur l'âme par Joseph b. Juda ibn Aknin. Texte arabe en caractères hébreux, copié par B. Goldberg à Oxford en 1852, sur le ms. 1273[1] de la Bodléienne (numéro actuel). — F. 35-36. כלאם ר' מימון, et notes diverses.

In-8° de 36 ff., papier; écriture cursive judéo-allemande.

No 157. מקדמה בן סינא פי אלטב. Introduction d'Avicenne à son ouvrage de médecine. Transcrit par 'Atiah de Damas. Inachevé.

Petit in-8° de 22 ff., vélin; écriture orientale.

No 33. מקדש מעט, ou le Dante hébreu, par Moïse fils d'Isaac de Rieti, appelé aussi *Mahbéret Rieti*. Exposé général des sciences d'après les philosophes arabes et juifs, des doctrines théologiques, etc. (publié par J. Goldenthal à Vienne, en 1851). C'était le no 51 des mss. de S. D. Luzzatto, selon ses lettres 77, 152 et 406.

In-4° de 35 ff., papier; écriture Raschi.

No 118. ס' מראה מקום על התלמוד. Index talmudique par Joseph Loria. Les 44 premiers feuillets contiennent tous les versets bibliques cités par le Talmud et les Midraschim (conformément au ms. de la Bodléienne, no 2263; genre *Toledot Aron*). — F. 44 *b* : énigme d'Ibn-Ezra, dont l'explication donnée par Ralbag est écrite ff. 45 et 47. Puis viennent 43 ff. de *Dinim* sur la *Schehita*, composés par Juda fils de

Benjamin de Modeste (xve siècle) et transcrits par Ben Sion Mariamnan. — F. 93 : Un certain Ismael fils de Rafael Nahman est déclaré apte à la *Schehita*, selon certificat délivré par R. Dalmonis, de Pesaro.

In-4° de 96 ff. et 12 ff. blancs; papier ; caractères rabbiniques.

N° 60. מְרִשָׁד. Lexique en arabe des mots difficiles du Talmud, par Tanhoum b. Joseph de Jérusalem ; ce lexique porte parfois le nom hébreu *Manhig*.

In-4° de 84 ff., papier; belle écriture Raschi. Les 9 derniers ff. sont fortement piqués.

N° 34. משלי התלמוד. Sentences talmudiques tirées d'*En Jacob*, rangées d'après l'ordre alphabétique, par Joseph b. Baruch Luzzatto, de Sandaniel, de 1720 à 1730. Une note de S. D. Luzzatto au verso du titre dit : « R. Joseph avait été orfèvre, frère de R. David, père de R. « Baruch b. Hassid, mon grand-père, père de mon vénéré père R. « Hizkia. Plus tard, j'ai trouvé que ce livre a été imprimé à Venise « en 1612, sous le titre לוח מאמרי עין ישראל, textes condensés et « classés par Eliézer b. Isaac Rieti; mais le présent ms. a, de plus, « des additions. »

In-12 de 79 ff., papier ; écriture cursive.

המורה ומעשהו. Idées sur l'éducation par Isaac Schor, rabbin de Bucarest. Voir שני מכתבים (n° 62).

נבואת הילד. Voir אגרת על האמונה (n° 3).

נוסח המצנפת. Voir מה שנשמט II (n° 197).

ס' הנסתרות. Voir פרקי ר' אליעזר VI (n° 178).

N° 63. ס' הנעלם. Mémoire sur l'état des Israélites de Russie, par Cewi Hirsch Daïnow. En tête, photographie de l'auteur, 1870.

In-8° de 57 pages, papier; belle écriture rabbinique.

N° 222. ס' הנצחון. Réponses aux objections des hérétiques [chrétiens] contre la Bible, en 82 articles; anonyme. Le présent ms. se compose d'extraits du ס' נצחון ישן du xiiie siècle, imprimé dans les *Tela ignea* de Wagenseil. — Relié à la suite du תולדות אהרן d'Aron de Pesaro (édit. de Venise, 1591), livre également enrichi de notes manuscrites.

In-8° de 52 pages, papier; écriture judéo-allemande.

סדר הקריאות לכל פרשה. Voir פיוטים II (n° 42).

N° 75. סדר של פסח ושבועות כמנהג ק"ק אויגניון. Prières du Sabbat *Haggadol*, la Haggada pascale, s'arrêtant après la « bénédiction » du 4e verre; puis rituel des offices de Pâque et de Pentecôte, suivant le rite d'Avignon, avec deux séries de אזהרות, une pour chaque jour. — Ecrit par Mardochée b. Yeheskel de Saadia le 27 Adar II 5499 (6 avril 1739), à l'usage de son neveu Abraham Nofaïl, fils de son frère Joseph Hayim de Saadia. Volume offert à l'Alliance en juillet 1875, par MM. G. et J. Vidal-Naquet, M. Lisbonne et M. Astruc, en mémoire de feu leur père et beau-père Moïse Vidal-Naquet, de Montpellier.

In-fol. de 75 ff. et 6 blancs, vélin; écriture carrée et Raschi ; indications en écriture rabbinique italienne.

N° 39. סדר ספירת העמר וסדר מעריב בזמנה כמנהג אטליא. Chaque

journée de l'*Omer* est accompagnée d'une explication cabbalistique. Ecrit en 1800.

In-12 de 35 ff., papier; écriture carrée; rubriques à l'encre rouge.

סוד האותיות. Voir שמות הספירות XV (n° 55).

סוד מגלת אסתר. Voir בית שמעון (n° 94).

סוד נשמה יתירה. Voir פירוש ס' יה"כ (n° 176).

N° 193. סידור. Prières journalières avec le commentaire du מהריל.

In-4° de 385 ff., papier; prières en caractères carrés; commentaires en cursifs italiens.

N° 35. סידור כמנהג בני רומא עם בקשת ר' בחיי ור' יוחנן. Rituel de prières selon le rite romain avec les oraisons de Behaï et de R. Yohanan. En partie inédit. En tête, un acte de vente du dimanche 25 Nissan 235 « qui est le 2 avril 1475 ». A la fin, les dates de naissance des « enfants Léon, nés de son épouse Kela Viola », de 1480 à 1491 : l'on remarque sept noms de filles : Faustina, Reina, באוורה (Bavera ?), Reuna, Diamante, Pazienzia, Graziosa.

In-12 de 435 ff., vélin; écriture carrée et rabbinique italienne.

N° 152. I : סידור הרב הארי. Prières journalières (commençant par une הקדמה), accompagnées du commentaire cabbalistique de R. Isaac Louria (d'après Hayim Vital).

II : F° 32. Haggada pascale, avec commentaire par le même.

III : F° 44. ס' הכוונות להארי, qui commence par les mots : קודם שיתפלל האדם. Cf. le même titre (n° 189).

In-4° de 56 ff., papier; écriture en partie Raschi, en partie cursive orientale.

סליחה בשעת מלחמה. Voir הכוונות III (n° 189).

סל' לליל כפ'. Voir *ibid.* VI.

N° 36. סם חיי. Poésies chaldaïques (par Hayim b. Benjamin עשהאל, Asaël), avec préface en même langue, pour l'achèvement (סיום) du traité talmudique de *Baba Batra*, avec allusion aux titres de chaque chapitre de ce traité. Transcrit à Vérone, 17 Ab 491 (19 août 1731), par Menahem d'Isaac Noveira. C'est peut-être l'auteur des Consultations שו"ת, imprimées à Salonique en 1746.

In-4° de 12 ff., papier; écriture carrée pour le poème, préface en caractères Raschi.

סימני הקץ. Météorologie et astrologie. Voir מנהגים II (n° 148).

N° 37. סמנים וצירופים. Commentaire cabbalistique sur le Pentateuque, en 22 « portes ». Anonyme.

In-12 de 81 ff. et au milieu (2 fois) des ff. blancs, papier, écriture Raschi.

סמ"ק. Voir עמודי גולה (n° 171).

ספורי ר' נסים. Voir פרקי ר' אלעזר (n° 178).

ס' סתרי תורה. Voir ס' הפליאה (n° 74).

N° 175 [עבור שנים]. Opuscule sur le calendrier, probablement de Mardochée Finzi (à comparer avec un ms. analogue, biblioth. Hayim Michel à Hambourg). Au dernier f., il y a des notes sur les פתוחות וסתומות, alinéas bibliques.

In-16 de 21 ff., papier ; écriture italienne.

N° 218. על הניסים. Pourim local ou récit d'un commencement de persécution qui eut lieu à Pâque 5531 (1771) et actions de grâce pour la délivrance. Cf. *Revue*, XLVIII, 140.

Une page in-4° sur parchemin, en caractères carrés, avec vocalisation.

על הספירות, par b. Moïse b. Nahman. Voir שמות הספירות XII (n° 55).

N° 71. ס' עמודי גולה ou סמ"ק. Abrégé du *Grand livre des préceptes* de Moïse de Coucy, par Isaac b. Joseph de Corbeil, avec deux commentaires (imprimé la première fois à Constantinople, 1552, in-4°). — Sur le premier feuillet de garde, une consignation de décès du 7 Tébet 5083 (1322).

In-4° de 327 ff., vélin ; écriture rabbinique allemande du XIVe siècle.

N° 38. *Idem*, incomplet au commencement et à la fin, va du n° 150 au n° 203.

In-4° de 61 ff., papier, en mauvais état ; écriture Raschi.

N° 40 עמק הבכא. Histoire des Juifs depuis la destruction du Temple de Jérusalem jusqu'à l'époque de l'auteur, par Joseph b. Josué ha-Cohen Sefardi, de ויטאלו, en 1558 (impr. à Vienne, 1852, in-16). — Le titre du ms. est de la main de S. D. Luzzatto. Ce vol. a figuré sous le n° 64 des mss. de ce dernier, selon sa lettre 406.

In-8° de 86 ff., papier ; écriture cursive italienne.

N° 198. ס' עץ חיים. Mahzor pour *Rosch ha-Schana* et *Kippour*, avec commentaire cabbalistique. Le titre est emprunté aux œuvres cabbalistiques de Hayim Vital.

In-4° de 287 ff., papier glacé ; écriture cursive italienne, — Provient de la bibliothèque Veneziani.

ערבית לליל פסח. Voir ס' תפלה (n° 58).

ערך הכנוים ממה שבא בכתובים ובדברי חכמינו ז"ל (par ordre alphabétique). Voir שמות הספירות VII (n° 55).

ערך מלין. Voir מחזור ספרד לפסח (n° 27).

N° 41. פירת יוסף על חסרות ויתרות ושאר עניני המורה על התורה. Ouvrage massorétique par Josef Samkari (סמקרי) appelé Kataï, קתאי. Ecrit en 1710. Ce ms. a figuré dans la liste des mss. de S. D. Luzzatto, n° 70 (lettre 406).

In-4° de 121 ff. et 17 ff. blancs, papier vélin ; écriture Raschi.

N° 64. פזמונים « Questo פזמונים se dicono la sera de ש"ת ». Ecrit par Graziadio Vita Levi, de Cento, en mars 1788.

In-12 de 19 ff., papier ; écriture italienne.

N° 223. פחד יצחק. Répertoire talmudique d'Isaac Lampronti. Copie de la lettre ש et quelques feuillets des lettres ק et ת, exécuté d'après le ms. de Paris, B. N., nos 576-7.

In-4° de 234 p., à 2 col., papier ; écrit. judéo-allemande.

N° 42. I : פיוטים en chaldéen, y compris אקדמות מלין et ארכין א' שמיא (imprimés), à réciter le jour de fête de *Schabouot* pendant la lecture de la Tora ; 24 ff.

II : סדר הקריאות של כל פרשה ופרשה. Indication des lectures hebdomadaires ; ff. 25-30.

III : דיני פרשיות של ימים טובים לכל השנה ; ff. 30-34.

IV : דיני שחיטה ; ff. 34-41.

V : לוח Calendrier commençant en 1465 ; ff. 42-48.

In-4° de 48 ff., vélin ; écriture carrée.

N° 180. פירוש. Commentaire sur le Pentateuque par Lévi b. Gerson, en deux volumes. Le premier comprend : Préface, Genèse, Exode ; le commencement de la préface manque, et les premiers mots présents sont רענפיהם וענפי ענפיהם. Le deuxième volume comprend : Lévitique, Nombres, Deutéronome ; ce dernier inachevé, ne va que jusqu'à la fin du chap. xv (l'édit. princeps, s. l. n. d., est de Mantoue avant 1480).

In-fol. de 185 et 174 ff., les ff. 2 et 70 manquent ; papier ; écriture espagnole.

N° 230. I : פירוש האגדות de Raschba (en partie imprimé dans עין יעקב).

II : Ouvrage cabbalistique ; sur des noms mystiques.

En tête, Israël Polak dit avoir cédé ce volume à Senior Sachs contre deux ouvrages cabbalistiques.

In-4° de 54 et 23 ff., papier ; le premier en petites lettres cursives ; le second, en écriture Raschi.

N° 43. פירוש אסתר ומשלי לרלב"ג. Commentaire de Lévi b. Gerson sur Esther et les Proverbes, copie achevée le 3 Iyar 5098 (23 avril 1338). En tête du premier feuillet, cette mention d'un possesseur : « Moi Jacob b. Samuel Morpurgo de Gradimon, l'an 426 », ce qui a fait supposer à un bibliographe que le volume a pour date 1666 ; à la fin : פירוש יול"א ר"ל מארשטרו ליאון.

In-4° de 118 ff., papier ; écriture rabbinique espagnole.

פירוש ס' יצירה. Voir שמות השפירות IV (n° 55).

N° 176. פירוש סדר עבודת יה"כ. Méditations sur les prières et le cérémonial du Kippour, par Moïse Cordovero. A la fin : סוד נשמה יתרה.

In-4° de 29 ff., papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 177 [פירוש על הרי"ף]. Notes sur Isaac Alfasi et sur le « Ran ». Fragments sur les traités *Schabbat*, *Kiddouschin*, *Yoma*, *Rosch-Haschana*, *Baba Batra*. Par le commentaire semblable sur *Baba Kamma*, qui est en ms. à Hambourg (Catal. Hayim Michel, n° 686), on sait que l'auteur est Jonathan ha-Cohen ; au même Catal. n° 688, notes sur *Houllin* par le « Ran ».

In-4° de 32 ff., papier ; écriture orientale.

N° 45. פירוש על התורה. Commentaire cabbalistique du Pentateuque, depuis le commencement jusqu'à la fin des dix commandements.

In-4° de 286 ff., papier ; écriture cursive ; en mauvais état.

N° 46. *Idem*, sans titre. Commentaire sur quinze sections du Pentateuque ; de plus, commentaire sur le Cantique des Cantiques, les

Lamentations, Esther, et quelques explications de passages isolés de la Bible et du Talmud.

In-4° de 153 ff., dont plusieurs blancs ; papier ; écriture Raschi.

N° 120. פירוש התורה. Commentaire cabbalistique sur le Pentateuque par R. Zerahia, copié par Joseph ben Moïse. Très défectueux à la fin ; s'arrête au Deutéronome. Au verso de la feuille de garde, une note en écriture orientale, signée par Samuel Halévi b. Iouli, dit que ce volume a été emprunté à Emmanuel Monsano מאנסאנו, nom signé en ligature, fol. 1 *a*. Un possesseur signe : אני יוסף ן' כבוד ס"ט משה ן' כחמאן. Un autre possesseur signe en caractères arabes : ן' ידדצתה דויד סניע ציד ז' צבת.

In-4° de 216 ff., papier ; écriture Raschi.

ס' פירנאנדו קורטיס. Voir יוסף הכהן III (n° 81).

N° 74. ס' הפליאה, appelé aussi ס' כתרי תורה. Midrasch cabbalistique sur la Genèse, chap. I à v. L'auteur est tantôt nommé Nehounia b. Hakana, tantôt Elkana b. Yerouham, tantôt Avigdor Kara de Prague, dit Alti. Transcrit par « Moïse, élève de R. Juda », en 1638.

In-4° de 261 ff., papier ; écriture Raschi ; rubriques en lettres carrées ; notes marginales d'écriture moderne.

N° 47. פסיקתא, attribuée à Rab Cahana. Texte « trouvé à Safeth » (édité par Buber).

En marge des f. 1 *a* et 10 *a*, les mots : אמר הרופא שאול חי די להזולצה (de la Solça), en écriture italienne, donnent des *références bibliographiques* sur ce sujet. Transcrit au Caire le 19 Ab 1565, par Moïse Adjiman אגימאן pour Isaac סרוק.

In-fol. de 58 ff., dont une page blanche ; papier glacé ; écriture orientale.

N° 121. פסקי ההלכות. Exposé des motifs de décisions prononcées par un rabbin allemand pendant trois années de ses fonctions, 1809-1812.

Au fol. 1, l'auteur raconte avoir juré au Consistoire local d'observer le règlement en vingt-et-un articles, dont le douzième lui impose l'obligation de consigner par écrit les réponses motivées de toutes les questions à lui posées.

In-4° en trois vol., de 65, 185 et 102 ff. ; papier ; écriture judéo-allemande.

N° 122. פראטאקאל. Discours prononcés par le rabbin Steinhardt de Niederœnheim (Alsace), dans l'année 1755 ; hébreu et judéo-allemand.

2 vol. in-fol de 178 et 185 ff., papier ; écriture cursive judéo-allemande.

N° 187. פרדס רמונים. Ouvrage cabbalistique de Moïse Cordovero (imprimé pour la première fois à Cracovie en 1591) ; défectueux en tête et au milieu.

In-4° de 1232 ff., vélin ; écriture rabbinique espagnole.

פרקי אבות. voir ס' תפלה (N°s 57 et 58).

פרקי ב' עזאי. Voir פרקי ר' אל' VII (n° 178).

פרקי משיח. Voir *Ibid.*, V.

פרקי היכלות. Voir שמות הספירות IX (n° 55).

N° 178. I : פרקי ר' אליעזר. Attribués à R. Eliézer b. Hirkanos. Copie de l'imprimé faite par Israël b. Abraham Cohen à Ferrare, commencée le 29 Tébet 387 (16 janv. 1627). Ce volume contient aussi, écrits de la même main, et d'après des imprimés, les ouvrages suivants :

II : אלפא ביתא דבן סירא, ff. 74-95, commencé le 3 Tisri 388 (13 septembre 1627).

III : ס' אבקת רוכל. Eschatologie de Mahir, ff. 97-129.

IV : ס' אליהו הנביא, ff. 131-133.

V : פרקי משיח, ff. 133-138.

VI : ס' הנסתרות. Mystères dévoilés à Simon b. Yohaï, ff. 138-140.

VII : פרקי ב' עזאי et מעשיות. Contes moraux et légendes, ff. 141-155.

VIII : מגלת ס' החכם ר' מאיר. Contes traduits de l'allemand, ff. 156-162.

IX : מעשים. Contes et légendes sur les rabbins de l'époque talmudique et du moyen âge, et ספורי ר' נסים, autres contes.

In-4° de 73 ff., papier; écriture italienne.

N° 48. ס' הפשטים. Explications sur la Bible et le Talmud, par Ascher b. Isaac Luzzatto; autographe (?).

In-12 de 34 ff., papier; écriture cursive italienne.

פשוטים על קצת פרשיות. Voir מה שנשמט (n° 197).

קול סכל. Écrit contre la loi orale. Voir שאגת אריה II (n° 51).

N° 220. [קופת ארץ ישראל]. Statuts d'une Société fondée à Smyrne pour la colonisation de la Terre-Sainte.

En tête, après la formule d'invocation : ...בשם, on lit : תופס תקונים, etc.

Gr. in-4° de 2 ff., en mauvais état; papier vergé; écriture Raschi.

N° 238. [קורות היהודים בלובלין]. Commémorations pour le repos de l'âme de nombreux personnages ayant appartenu à la communauté juive de Lublin, extraites d'un rituel défectueux par S. B. Nisenbaum, S. l. n. d. (Lublin, 1904, in-4°), ni titre, in-4° de 28 pages, papier; écriture judéo-allemande.

N° 225. קינה ואבל גדול. Elégies en vers sur trois personnages : 1° le grand-rabbin Marchand Eunery : המכונה קאפמאן (*sic*) יקותיאל, 2° Benjamin Feiss, 3° Mayer Netter, par Eliézer Lipmann Sauphar.

In-4° de 6 ff., papier; écriture carrée.

N° 134. קמחי. Commentaire sur la Genèse par David Kamhi. Le titre et la fin manquent; très défectueux.

In-4° de 207 ff., papier; écriture orientale.

N° 49. רד"ק על ישעיה. Commentaire d'Isaïe par le même. Ecrit par Isaac de Samuel Alatrini, achevé à Cézène le 14 Tébet 5085 (31 décembre 1324). C'était le n° 9 des mss. de S. D. Luzatto, selon sa lettre 406 (édit. Gräber).

In-8° de 233 ff., papier; belle écriture Raschi.

N° 151. ר'ש'ד'ם, R. Samuel de Medina. Relevé des noms de per-

sonnes et de localités qui figurent dans les ouvrages de divers rabbins du moyen âge, savoir : 1° dans le *Foré Déah*, 2° dans le *Hoschen Mischpat*, 3° dans *Eben haézer*, 4° dans le תשבץ (Simon b. Cémah Duran), 5° dans les שו"ת de מהר"י ב' לב ou Lévi b. Habib b. Jacob; 6° dans le *S. hayaschar* de R. Tam. Cf. ci-après, Isid. Loeb (n° 227).

In-4° de 310 pages, papier ; écriture judéo-allemande.

N° 50. רש"י על חמש מגלות. Commentaire de Raschi sur les cinq *Meghilloth*.

In-4° de 70 ff., papier ; écriture rabbinique.

N° 151. רשימה מן (*sic*) ספרים. Liste des manuscrits copiés par David Sinzheim à la Bibliothèque nationale (alors impériale) de Paris. Le possesseur de la liste, neveu du grand-rabbin, s'étonne de n'y voir cités que quatre mss.

In-4° de 17 ff., papier ; écriture judéo-allemande.

N° 224. Même titre. Catalogue de la bibliothèque Jacob Amado, Smyrne, 1894.

In-fol. de 95 ff., papier ; écriture rabbinique.

N° 51. I : שאגת אריה, par Juda Arieh dit Léon de Modène. Polémique, sous forme de consultation, contre les ouvrages des Caraïtes, surtout contre le suivant :

II : קול סכל. Trois chapitres contre la loi orale des Rabbanites.

Copié sur un ms. de la bibliothèque de Parme, publié par J. S. Reggio (Göritz, 1852) dans son בחינת הקבלה. Ce vol. portait le n° 110 dans la liste des mss. de S. D. Luzzatto, selon sa lettre 406 fin. Il est relié avec le צרור החיים.

In-4° de 39 ff., papier ; écriture italienne.

N° 135. שאלות ותשובות. Consultations de Moïse Provençal (מהר"ם), du XVIe siècle. Voir שם הגדולים, II, *s. v.*, מ, § 51. Quelques-unes des questions, avec notes d'Eliézer Provençal, se trouvent parmi les mss. du הפליט (Catal. Zunz, n° 55).

In-4° de 119 ff., papier ; écriture italienne.

N° 123. *Idem*. Consultations d'Eliahou Halévi, du XVIe siècle, selon l'indication d'une date énoncée fol. 139.

In-4° de 217 ff., vélin ; caractères Raschi.

שו"ת על הספירות לר' עמנואל. Voir שמות הספירות XIV (n° 55).

N° 158. I : שארית יוסף. Règles d'un calendrier perpétuel, en rimes, avec un commentaire par Joseph fils de Schem Tob b. Josué Haï (imprimé à Salonique, 1521, in-8°). Copié par Jacob Elmalih en 5603 (1843). Incomplet.

II : קינות לט' באב. Elégies du 9 Ab, fol 11 et suiv.

In-8° de 26 ff., papier ; écriture orientale.

N° 52. שארית ישראל. Poésies par Israël b. Moïse Nagara, écrites par Joseph Haliatassa (הלייתסא). En tête, un Index alphabétique. Il y a un ms. semblable à Amsterdam, dit Steinschneider (*Mazkir*, I, n° 256). Le présent volume était le n° 79 dans la liste des mss. de S. D. Luzzatto, selon sa lettre 406.

In-12 de 202 ff., plus 7 ff. d'Index ; papier, écriture orientale.

N° 124. שבלי הלקט. Recueil de règles et usages religieux, par Sidkiahou b. Abraham, médecin du XIIIe siècle. Il n'a été imprimé qu'en partie en 1545, mais a été imprimé au complet depuis lors, par Buber. — Une note finale du présent volume dit qu'Ephraïm b. Joab a écrit ce volume pour Moïse Nissim Israël, fils de Mardochée Schaltiel Israël de Bologne, au mois d'Eloul 261 (août 1501).

In-4° de 248 ff., vélin ; écriture Raschi.

שבעת היכלות. Voir שמות הספירות XI (n° 55).

ס' שובבים. Voir ס' הכוונות V (n° 189).

N° 183. ס' שושן הרפואה. Traité de médecine par Maestro Bernardo de Gordon, professeur à l'école de médecine de Montpellier ; traduit du latin en hébreu par Iekutiel b. Salomon de Narbonne (cf. Gross, *Gallia jud.*, 155 et 629-30). Le commencement et la fin manquent.

In-4° de 106 ff., papier ; caractères Raschi.

N° 53. שיר. Poésie en quarante-et-un quatrains sur ce qui est arrivé aux Israélites de Padoue sous le gouvernement de Charles VI d'Autriche. Au verso du dernier feuillet on lit : אלבו יוסף חיים דוד מידוה יצ"ו.

In-12 de 14 ff., papier ; écriture carrée.

N° 132. שירות. Poésies par Schalom fils de Joseph Schabzi, ainsi que par Abou-Eschmon, Meschullam Joseph, Michael, Josef b. Israël Schabzi et b. Joseph Schabzi ; partie en hébreu et partie en arabe.

In-4° de 132 ff., parchemin et papier ; écriture Raschi.

שירים. Chants composés par Efraïm et Isaac Luzzatto. Voir אגרות (n° 1).

שלש מגלות. Voir אגרתא דפסחא II (n° 163).

N° 54. I : שמות הספירות וכנוייהן. Introduction à la Kabbale par Joseph b. Abraham Gikatilia. Inachevé ; en mauvais état.

II : שערי אורה. Essais cabbalistiques sur les noms de Dieu et sur les dix *Sefirot*, par le même.

In-4° de 310 ff., papier ; écriture Raschi.

N° 55. I : שמות הספירות וכנוייהן. Même sujet avec mention du *Zohar*.

II, f. 20 : שערי צדק לר' יוסף ב' גיקטליא (ל"א קרניטול) (Kabbale).

III, f. 74 : אגרת על הספירות מאת ר' יצחק ב' חיים הספרדי אל המקובל מאריינט.

Cette pièce mentionne R. Menahem de Recanati, f. 77a.

IV, f. 77 : פירוש ס' יצירה שנת תתנ"ג.

V, f. 84 : מערכת האלהות.

VI, f. 134 : מדרש רות, imprimé dans le nouveau *Zohar*.

VII, f. 166 : ערך הכנויים ממה שבא בכתובים בדברי חכמינו ז"ל על סדר א"ב.

VIII, f. 173 : תפלת ר' מאיר.

IX, f. 183 : פרקי היכלות.

X, f. 195 : תפלת חותם גדול.

XI, f. 197 : שבעה היכלות (voir *Zohar*, 1re partie, p. 41-45).

XII, f. 202 : על הספירות ע"י בן משה ב"ן (רמבן?).

XIII, f. 203 : הימים לכתוב בהם קמיעות.

XIV, *ibid.* : שו"ת על הספירות לר' עמנואל.

XV, f. 207 : סוד האותיות.

In-4° de 217 ff., papier ; écriture cursive italienne.

שני דפים שונים. Voir מה שנשמט VI (n° 197).

N° 62. שני מכתבים. En tête, משפט המורה ומעשהו. Idées sur l'éducation sous forme d'histoire d'un apprenti dans une raffinerie de sucre. Ensuite deux lettres par Isaac Schor, rabbin à Bucharest : 1° de la ville de Brin, au Dr Platschek, 2° de Brody à M. Werber, en 1868.

In-4° oblong, de 22 ff., dont 3 ff. blancs, papier ; belle écriture Raschi.

שערי אורה. Voir שמות הספירות (n° 54).

שערי צדק par Jos. b. Abr. Gikatilia. Voir *ibid.*, II (n° 55).

N° 232. ס' שעשועים. Morale en prose rimée, par Joseph Zabara. Copie du ms. de la Bodléienne.

N° 154. [שרשים]. Dictionnaire hébreu de termes arabes désignant des remèdes. Il manque un ou deux feuillets au commencement et à la fin du ms. Ce volume contient aussi à la fin quatre pages d'un vocabulaire roman-arabe ; plusieurs ff. sont endommagés.

In-8° de 82 ff., papier ; écriture orientale.

N° 128. תולדות אלכסנדר. Le roman d'Alexandre. Le commencement et la fin manquent. — Voir Israël Lévi, *Revue*, III, 238.

In-8° de 73 p., papier ; caractères cursifs judéo-allemands.

N° 179. תולדות האריאל. Biographie d'Isaac b. Salomon Louria, vulgo Ari (אר"י) ; à la suite, des contes moraux.

In-8° de 16 + 8 ff., papier ; écriture italienne.

N° 127. תולדות וזכרונות אליהו בחור. La vie et les œuvres d'Eliahou Lévita, textes et versions latines de ses œuvres par Isidore Goldblum ; extraits divers, datés de Paris 1891 (le copiste a omis de citer la biographie du même grammairien, dit Elie Tischbi, avec notes par S. Buber, Leipzig, 1856, 8°).

In-4° de 22 pages, papier ; écriture cursive judéo-allemande.

N° 65. ס' תולדות יעקב ואמונתו. Quelques chapitres de la biographie de Jacob b. Cewi Hirsch, de Tarnopol, écrits en allemand et traduits en hébreu.

In-4° de 18 pages, papier ; écriture judéo-allemande.

N° 237. תולידה, *El-Tholideh* ou *El-Tholidoth*, Chronique samaritaine, allant jusqu'à l'an 1896, semblable à celle qui a été publiée et traduite par Ad. Neubauer (*Journal asiatique*, décembre 1869, p. 386-470). Le présent ms. contient, en regard de chaque colonne, la version littérale arabe.

In-4° de 43 ff. papier, caractères samaritains et arabes ; rubriques en rouge.

N° 128. ס' תוצאות חיים. Homélies sur le Pentateuque, par Samuel b. Hayim Vital זכותו יגן עלינו אמן = ז'ר'ע'א (un rédacteur d'inventaire a traduit : *Zio !*). Ce texte, écrit au Caire l'an ת'כ'ד (1674), s'arrête à la fin du Lévitique. Dans le double cadre qui entoure le titre,

sont cités d'autres ouvrages du même auteur. Le présent écrit est probablement autographe, comme le fait supposer la signature apposée au bas du f. 228 *bis*. Les ff. 229-262 manquent. L'auteur, pour excuser son écriture, invoque son grand âge (f. 263*a*). *Indices* : f. 263-274.

In-4° de 274 ff., papier ; écriture Raschi.

N° 129. ס' תחכמוני. Voyages imaginaires, par Juda Al-Harizi. — Cette copie, prise à Bâle en 1578, commence à la XVIII° séance. Les rubriques des chapitres sont en arabe et en latin. Le fol. 15 contient des noms d'auteurs hébreux, dont quelques-uns sont du Midi de la France, tous rangés par ordre alphabétique. Puis, f. 16, commence la version d'une partie des lettres des אכיאן אלצפא « frères de la pureté » (en cinquante-et-un livres), sous le titre de : חיים אגרת בעלי, traduit de l'arabe en hébreu par Calonymos b. Calonymos. Le titre forme 1 f. en petits caractères carrés ; il est suivi d'une seule page du commencement, écrite en judéo-allemand.

In-4° de 17 ff. ; entre les ff. 1 et 2, il y a 2 ff. blancs, vélin ; caractères carrés.

N° 56. ת'נ'ך. C'est, en réalité, non la Bible entière, mais le Pentateuque avec les *Haftarot* et les cinq *Meghillot*. Titre enluminé, or et couleurs. A la première page, des arabesques en rouge et bleu. — Ecrit le 5 Tamouz 5247 (1487) par Isaac b. Pisante ; le nom du destinataire a été gratté.

In-4° de 188 ff., à 2 colonnes ; vélin ; écriture carrée.

N° 72. תפלה. Prières selon le rite allemand. Ce ms., dont les premières pages manquent, commence par le Ps. אשרי de l'office du matin. Suivent les prières de la semaine, matin et soir (ערבית), puis celles des samedis et des jours de fête, la prière dite aux enterrements, les bénédictions après le repas, la Haggada pascale, les Pirké Aboth, le *Schemoné Esré* de R. Horkenos pour *Kippour*, les הושענות, la prière à réciter le שמחת תורה, et les ערבית des fêtes. Le volume se termine par le ערבית du 8° jour de *Souccot*. Il diffère, en maints passages, du texte imprimé.

On trouve annexées à ce volume : 1° une lettre du vendeur de ce ms., Marx Bernheim ; 2° une appréciation du ms. dans le *Jew. Chronicle*, signée : A. L(öwy ?), datée du 27 novembre 1873 ; 3° une lettre du Dr H. Adler, à Londres (aujourd'hui grand rabbin), datée du 30 novembre suivant, qui tout en faisant remonter ce volume au XII° siècle, lui attribue peu de valeur.

Petit in-8° de 103 ff., vélin ; écriture rabbinique allemande ; rubriques en rouge.

N° 181. *Idem*. Rituel des prières journalières, avec commentaire.

In-16 de 424 ff., papier ; écriture carrée et commentaire en écriture italienne.

N° 133. תפלה לכל השנה. Rituel sefardi à l'usage de toute l'année, avec commentaire. Le commencement manque ; le ms. se termine à

la prière de *Moussaf* des trois fêtes, suivie de la formule de הבדלה entre le Sabbat et les fêtes.

In-8° de 158 ff., vélin ; écriture carrée.

N° 57. תפלה כפי מנהג האשכנזי עם הגדה של פסח ופרקי אבות. מעריבים יוצרות תחנונים והושענות. F. 187 *a*, une attestation déclarant que le 11 Tamouz 380 (1620) les Parnassim de la communauté Aschkenazi, savoir Simon Cohen Zédek fils d'Abraham et Mardochée de feu Samuel פורטיגוועס, ont acheté cette *Tefilla*, pour leur synagogue, à dame Seneftele, fille de Calonymos.

In-fol. de 188 ff., vélin ; écriture carrée.

N° 58. ס' תפלה (rite sefardi) עם ש"ע לכל השנה הגדה של פסח ערביות ללילי פסח הושענות ופרקי אבות. Titres rouges. Il y a des pièces de liturgie qui ne se trouvent ni dans le rituel portugais, ni dans le rituel italien, ni dans le rituel allemand. Les quatre derniers ff., d'une écriture qui diffère du reste, ont pour titre : זמירות למילה.

In-24 de 327 ff., vélin ; écriture carrée.

N° 190. תפלה יפה להתפלל בכל יום. Rituel de Samuel Latif.

In-8° de 112 ff., papier ; écriture rabbinique italienne.

N° 182. תפלות ובקשות. Prières cabbalistiques, à réciter en diverses circonstances graves. Ces prières, est-il dit au v° du fol. 1, sont extraites du recueil העתקת בנימין.

In-16 de 78 ff., papier ; écriture orientale.

N° 200. תפלות פזמונים וברכות לברית מילה. Rituel de la circoncision, par Joseph b. Adi. Offert au Mohel Emmanuel Veneziani.

In-16 de 16 ff., papier ; écriture carrée avec vocalisation.

תפלת חותם גדול. Voir שמות הספירות X (n° 55).

תפלת ר' מאיר. Voir *ibid.* VIII.

N° 79. תפלת הפלשים. Livre de prières des Falaschas. Texte éthiopien à 2 col., rapporté de l'Ethiopie par Joseph Halévy et publié par lui, sous les auspices de l'Alliance israélite (Paris, 1877).

In-12 de 34 ff., dont 1 blanc ; vélin.

N° 234 [תפסיר]. Commentaire arabe sur les deux dernières sections hebdomadaires, IX et X, du Lévitique (chap. XXV à XXVII), par le Caraïte Yéphet b. Halévi Abou-Ali al-Baçri. Les premières pages, environ un tiers du volume, manquent ; le texte présent commence au milieu du v. 38 du chap. XXVI, auquel l'auteur consacre une longue dissertation chronologique. Les versets bibliques hébreux forment des alinéas distincts, pourvus de points-voyelles et d'accents toniques ; ils sont accompagnés de la traduction textuelle en arabe (caractères hébreux) et presque toujours suivis de commentaire.

A été écrit au Caire le lundi 13 Ab 594 de l'Hégire (= 19 juillet 1198), selon le colophon suivant :

אני אברהם ב' עמרם הכהן כתבתי פרשיות בהר סיני ואם בחקתי מפתרון המלמד הגדול יפת הלוי ז'צ'ל נוחו עדן והו (sic) יום סני בשלשה עשר בחדש אב יהפך לשמחה שנת חמש מאות וארבעה ותשעים למלכות ישמעאל בעיר אלקאהירה הסמוכה לצען מצרים.

Ce ms. doit être classé parmi les mss. caraïtes rapportés du Caire par S. Munk en 1840, et sa place serait entre les nos 282 et 283 du fonds hébr. à la Biblioth. nationale.

In-4° de 53 ff., papier ; écriture carrée orientale.

תקון הטל. Prière pour obtenir la rosée, dite le 1er jour de Pâque. Voir אגדתא דפסחא (n° 163).

N° 19. תקון פרטמר. Petit traité d'arithmétique et de géométrie. Anonyme.

In-8° de 57 ff., et 39 ff. blancs ; papier ; écriture espagnole.

תקון שטרות. Formulaire de contrats. Voir מנהגים III (n° 148).

N° 233. Fragments divers d'histoire littéraire, et note sur la formation du calendrier, copiés sur des mss. de la B. N. par Beer Goldberg [relié à la suite de Bargès, *Inscriptions puniques*, etc.], Vol. in-4°, papier ; écriture judéo-allemande.

INDEX PAR NOMS D'AUTEURS OU DE SCRIBES, ETC.

A

Aaron Moïse fils de Hirsch : אהל משה.
Abdarrahim Addamasqhi : כתאב כשף.
Abraham b. Amram : תפסיר.
Abraham b. Isaac : אשכול.
Abraham b. Maïmonide : מלחמות ה׳ (n° 29).
Abraham b. Moïse de Monteux : מחזור (112).
Abarbanel : אברבנאל I.
Adi (Josef b.) : תפלות ופזמונים (200).
Adjiman (Moïse) : פסיקתא.
הלכות תשובה : אהר״י איר״ל.
Aknin (Jos. b. Juda) : מקאלה פי טב.
Alatrini (Isaac de Sam.) : ר׳ד׳ק׳ (49).
Albo (Josef Hayim) : שיר (53).
Alexandre (vie d') : תולדות אלכ׳.
Alphandery (Hayim) : אש דת.
Amado (Jac.) : רשימה.
Anitaï b. Iedaia : שאגת אריה II.
Antolio (Jac.) : אלפרגאני.
Argilla (en Turquie) : אברבנאל I.
Arié dit Léon de Modène : שאגת אריה.
Asaël (Hayim b. Benjamin) : כם חיי.
Ascher Halévi b. R. Eliakim : מנהגים.
Ascher Papour : מבוא שערים.
Aschkenazi. Voir Elie Bachour.
Astruc רמוך : אגרת III (n° 3).
Avicenne : מקדמה ב׳ סינא.
Azubi (Salomo) : דרשות על התורה.

Kara (Avigdor) : ס' הפליאה.
Karaï (Menahem et Azriel) : אגרות (n° 2).
Karo (Joseph) : כנסת ישראל.
Kataï, קתאי, dit Samkarî : פורת יוסף.
Keroub (Joseph). Voir Joseph K.
Kimhi (David) : קמחי et רד"ק.
Kimhi (Joseph) : ס' הברית.

L

Lampronti (Is.) : פחד יצחק.
Laniado (Sam.) : בית דינו...
Latif (Samuel) : תפלה (190).
Léon (Maestro) : פירוש (43).
Lévi (Graziadio Vita) : פזמונים.
Lévi b. Gerson : מלחמות השם et פירוש.
Lévi (Raphaël), martyr : זה המעשה.
Loeb (Isid.) : מה שנשמט et מסכ' עדיות II.
Loria (Joseph) : מראה מקום.
Louria (Isaac) : סדור האר"י et תולדות.
Luzzatto (Ascher b. Isaac) : ס' הפשוטים.
Luzzatto (Efraïm) : אלה בני הנעורים.
Luzzatto (Isaac) : *Ibidem* II, et הדלקה.
Luzzatto (Isaac et Efraïm) : אגרות (n° 1).
Luzzatto (Josef b. Baruch) : משלי התלמוד.

M

Machir (R.) : פרקי ר' אל' III.
Maïmonide. Voir Abraham et Moïse.
Mardochée b. Iehosifia : ס' הוכוח et מחזיק אמונה.
Mardochée b. Samson : מסכת שבת.
Mariamnan (b. Sion) : מראה מקום.
Menahem b. Salomon Méiri : באור משלי.
Menahem b. Serouq : מחברת.
Messini (Isaïe) : אברבנאל XV.
Mizrahi (Juda) : אלתוחיד.
Modeste (Juda b. Benjamin) : מראה מקום.
Moïse Maïmonide : האורה II ; הלכות שחיטה, מורה et מצות
Moïse b. Zekharia Cohn à Zante : אברבנאל V.
Mollin (Jac. Lévi b. Moïse) : מהריל, מנהגי הש', סידור (n° 1)
Morpurgo (Abr.) : אגרות (n° 1).
Moscato (Joseph) : אוצרות יוסף.
Motel (Benj. b. Abr.) : הלכות שחיטה.
Motot (Sam.) : מגלת סתרים.
Munster (Sébast.) : אברבנאל XIII.

N P R

Nagara (Is. b. Moïse) : שארית ישראל.
Nagrin (Sim. Salom.) : בית שמעון.
Nahmanide : אגרת הקדש.
Nathan de Gaza : מה שנשמט II.
Nissim (R.) : פרקי ר' אל' IX.
Noveira (Menahem d'Isaac) : סם חיי.
Osimo (Juda Ariel) : מחזור (n° 23).
Pallière פליר (Moïse) : הלכות שחיטה.
Papour. Voir Ascher.
Profiat Duran : אגרת I, כלימת הגוים et מעשה אפוד.
Pronina (Josué b. Josué) : חזה התנופה.
Provençal (Mose) : שאלות.
Rapa Porto : ס' הכוונות.
Raschi : האורה I, אגדתא, ר'ש'י.
Rezigniani (Elis. Ber b. Abr. Menahem) : כללי הדקדוק.
Rieti (Moïse b. Is.) : מקדש מעט.
Roman (ר' רומאן) : הברית II.

S

Saadia Gaon : ס' יצירה.
Saadia (Joseph Hayim de) : סדר של פסח.
Saadia (Mard. b. Jeheskel) : Ibid.
Sabbatai Cewi : אברבנאל, XIV.
Salomon b. Adret : חדושי הרשבא et פרוש האגדות.
Salomon b. Sam. d'Amsterdam : מפתח.
Sambari (Jos. b. Isaac) : דברי יוסף.
Samkari (Joseph). Voir Kataï.
Samuel Latif. Voir Latif.
Samuel de Medina : ר'ש'ד'מ.
Samuel Naguid : אברבנאל XI.
Sarfati (Abner-Israël) : אגרת יחס פאס.
Sarfati (Jacob b. Salomon) : אבל רבתי.
Saûl Haï : פסיקתא.
Sauphar (Eliéz. Lip.) : קינה.
Schabzi (Schalom b. Jos.) : שירות.
Schalom (Salomon) : דור שלום.
Scheschet (Cewi) : מלחמות ה'.
Schor (Is.) : שני מכתבים.
Schoulam (Sam.) : השמטות.
Schwab (Méir b. Abr.) : מזכרת הגטין.
Segré (Jos.) : ס' הכוונות.
Sidi Khalil : באב אלביות.
Sidkiahou b. Abraham : שבלי הלקט.
Sinzheim (David) : רשימה.
Steinhardt, rabbin : פראטאקל.

T à Z

Tanhum b. Jos. Jérusal. : מרשד.
Troki (Is. b. Abr.) : חזוק אמונה.
Vidal Bonet Lunel : חזה התנופה.
Vital (Dav. b. Salomon) : הלכות שחיטה.
Vital (Hayim) : עץ חיים, מבוא שערים, אוצרות חיים.
Vital (Samuel) : תוצאות חיים.
Yéphet Halévi, caraïte : תפסיר.
Zabara (Jos.) : ס' שעשועים.
Zarqo : אברבנאל III.
Zarqo (Isaac) : מעשה אפוד.
Zeqlin, Grand Rabbin de Metz : לוח.
Zerahia : פירוש התורה.
Zunz (L.) : כנסת ישראל.

JUDAICA.

N° 137. Della Crosa. Copie des lettres adressées par Aron D. Autran, sur ses voyages à travers l'Europe, à M. Della Crosa, bibliothécaire royal à Berlin, avec des notes marginales, sans doute du copiste; le tout en italien. — Suivie de lettres hébraïques de présentation et recommandations, ainsi que de notes admiratives sur Paris au XVIIIe siècle. — In-4° de 32 ff.

N° 146. Epigraphie. Bibliotheca civica de Ferrara. Migliore Caetanus, de antiquis judæis italicis exercitatio epigraphica. Cod. 269 de Ferrare. — In fol. de 244 ff. (on y trouve aussi les fol. de l'original, les notes sont ff. 1-18).

N° 217. Louis Gumplowitz. Législation polonaise concernant les Juifs (en français).

In-4° de 228 p., papier, daté de 1817.

N° 142. Gutachten. Jüdisches Reglement u. magistralisches Gutachten, 1752. — In-fol. de 92 ff.

N° 199. Hollænderski (Léon). Dictionnaire français-hébreu depuis la lettre D jusqu'à la fin (les lettres A, B, C, sont imprimées et ont paru en 1878). La traduction des mots français est sommaire, sans exemples.

N° 103. Innocentis III Romani pontificis epistolæ libri, II-XVI (concernant les Juifs, copiées sur l'édition de Baluze, Paris, 1791). — In-4° de 26 ff.

N° 101. Istruzione sopra i libri rabbinici e sopra la maniera da osservarsi nel correggerli ed espurgarli, approvata da Monsignor ill^mo e Rev^mo Assemani consultore, codice Vaticano n° 8111.

N° 192. Livres de comptes datant du commencement du XIXe siècle du 11 juil. 1811 au 23 sept. 1816, écrit en judéo-allemand; caractères cursifs. — In-4° de 119 ff., papier.

N° 201. Isidore Loeb. Notes sur l'accusation du sang et détails d'histoire (feuillets détachés).

N° 227. Index de noms propres figurant dans des Consultations de rabbins espagnols, 518 articles. Cf. ר'ש'ד'מ' (151).

In-4° de 27 pages, papier; écrit. Raschi avec indications françaises.

N° 228. Memorie interessanti ebraiche di S. V. Cantarini tradotte (arbre généalogique rattachant la famille Castelione à celle de Luzzatto, avec explications en hébreu et en italien). — In-fol. 3 ff., papier; XVIIIe siècle.

N° 230. El Pedazo de pergamino que falto quedó, empuñado en la mano del cadaver del Rifeño y las manchas que contiene son producidas por la sangre de el mismo.

Ce tableau (collé sur cadre) comprend un fragment de *Sefer Tora* en 4 col. (Nombres, XXIX, 13, à XXXII, 22) et se réfère à un martyre du XVIIIe siècle.

N° 144. Pontromulo. Copia actorum pro universitate Hebreorum contra Pontromulo et de Benedecky. Texte légalisé par Vincent Manresa. — In-4° de 80 ff.

N° 145. Rapport présenté par Charles Borromé à la Congrégation de l'Index au sujet des livres hébraïques de la bibliothèque du Vatican, qui doivent être prohibés comme impies. A part : 2 ff. d'une Apologie par Abram Ecchellenze. — In-4° de 56 ff.

N° 136. Le Serment *More Judaico* devant les tribunaux français. Copié du « Journal des audiences de la Cour de Cassation ». — In-4° en 2 cahiers.

N° 217. Statati voi mercanti di qual si voglia nazione, levantini, ponentini, spanioli, portughesi, greci, tudeschi, et italiani, hebrei, turchi, mori, armeni, persiani et altri salute. Signé p. 21 : Jacomo Duni.

A la fin copie d'une requête de la communauté juive de Sienne, du 17 octobre 1625.

In-4° de 30 p., papier; écrit. ital. enjolivée de feuilles et fleurs à la plume.

N° 212. Wogue (L.). Dictionnaire français-hébreu (avec Hollænderski, lettres A-D).

N° 213. — Traduction du *Yad Schelomo* de S. Gutstadt. Observations sur la « Grammatologia » de B. E. Lévi (daté : 1869).

N° 209. — Leçons de théologie dogmatique israélite par Samuel David Luzzatto (trad. 1865).

N° 211. — Analyse des premiers chapitres du « Devoirs des Cœurs » de Bahya (8 p.).

N° 210. — Traduction des « Prolégomènes d'une grammaire raisonnée de la langue hébraïque » par Samuel David Luzzatto.

N° 202. — Introduction du *Khozari* (extrait de la traduction du Dr Cassel). Analyse des trois derniers livres des *Emounoth* de Saadia.

N° 214. — Notes sur la Bible, prises au cours de M. L. M. Lambert; 3e cahier, 1836-7; 4e cahier, 1839; 5e cahier, 1839-40.

N° 206. — Le jardin des racines hébraïques. 1er cahier, p. 1-121; 2e cahier, p. 122-240. — Autre copie du même; fin seule conservée (p. 11-29).

N° 205. — Observations sur la grammaire de Herrmann (6e éd.); 10 ff.

N° 207. — Notes explicatives sur les Proverbes, pp. 1-57.

N° 208. — Extraits de notes pour le Dictionnaire français-hébreu (2 cahiers).

N° 203. — La philosophie religieuse de Maïmonide, d'après le Dr Joël; 2 cahiers.

N° 204. — Notes explicatives sur les Psaumes.

INCUNABLES.

N° I. Psaumes avec commentaire de R. David Kimhi. Imprimé par Joseph et Neria (ou Baria, selon Steinschneider, Bodl., *Addenda*, p. LXXI), Hayim Mardochée et Hiskia Montro, S. l. (? Bologne), achevé le 20 Eloul 237 (29 août 1477), petit in-fol. Texte en caract. carrés; comment. en caractères Raschi. — Les premières pages sont transcrites à la main.

Il y a deux exemplaires de cet ouvrage.

N° II. Aroukh ou Lexique araméen talmudico-chaldéen, par Nathan b. Yehiel de Rome. S. l. n. d. (Italie, av. 1480); in-fol.

N° III. תשובת שאלות. Consultations de Salomon b. Adret. S. l. n. d. (antérieure à 1480), in-4°.

N° IV. מבחר הפנינים. Recueil de sentences morales, d'après les philosophes grecs et arabes, par Salomon b. Gabirol; version hébraïque par Juda ibn Tibbon, avec commentaire hébreu anonyme. Imprimé par Josua Salomon b. Nathan à Soncino, puis corrigé par le français Salomon b. Perez Bonfoi, 17 Schebat 244 (14 janvier 1484); in-4°.

Les nos III et IV sont reliés ensemble, et précédés des « huit Perakim » de Maïmonide.

N° V. בחינת עולם, *Examen du Monde*, par Jedaïa Penini de Béziers, avec un court commentaire anonyme. Imprimé à Soncino, le 24 Kislev 245 (12 décembre 1484), in-4°.

N° VI. Premiers et derniers Prophètes, avec le commentaire de R. David Kimhi. Achevé le 6 Heschwan 246 (15 oct. 1485), in-fol. s. l. La 2e partie est s. l. n. d.

N° VII. מחזור. Prières des jours de fête selon le rite italien. Commencé à Soncino en Tisri 5246 (sept. 1485), achevé à Casal-Maggiore le 20 Eloul suivant (21 août 1486), 2 parties, in-fol.; vélin.

Dans cet exemplaire, il manque le commencement et la fin; le tout relié en 1 vol.

N° VIII. Proverbes avec commentaire d'Immanuel b. Salomon (non « b. Jacob », malgré l'indication du texte et selon la correction de Steinschneider). Naples, s. d. (vers 1486), in-fol. imprimé par Hayim b. Isaac Halévi Aschkenazi.

N° IX. סמ"ג. « Grand livre des préceptes », en 2 parties : ordres et défenses, par Moïse b. Jacob de Coucy. S. l. (Soncino), achevé d'imprimer le 15 Tébet 249 (19 décembre 1488), in-fol. — 2 ex.

N° X. שערי התשובה de Yona b. Abraham Gherondi ; quatre dissertations sur la pénitence. Fano, s. d. (entre 1502 et 1505), imprimé par les fils Soncino, in-4°. Du commencement du XVI° siècle, se contente de dire Steinschneider, *Bodl.*, p. 1428, n° 36.

N° XI. Eléazar b. Juda de Worms, ס' הרוקח « l'aromate », édité par Juda de Pesaro Fano, 14 Nissan 265 (= 19 mars 1505), pet. fol.

N° XII. Un recueil de trois œuvres d'Isaac Abravanal : 1° ראש אמונה, ou des treize articles de foi ; 2° זבח פסח, Commentaire sur la Haggada pascale, avec intercalation du texte en grands caractères carrés; 3° נחלת אבות, commentaire sur les *Pirkè Aboth*. Constantinople 266 (fin 1505), petit in-fol. — En tête est reliée une série de Consultations avec quelques lettres de Moïse Maïmonide, s. l. n. d. (de la même ville, entre 1520 et 1540). L'absence de date a fait donner à cet ouvrage la première place, au lieu de la dernière.

Un second exemplaire analogue ne contient que le second et le troisième ouvrages du précédent recueil. Dans ce second exemplaire la dernière feuille du זבח פסח manque ; au premier exemplaire, il manque la dernière feuille, avec colophon, du נחלת אבות. — De ce dernier ouvrage (seul) il y a un troisième exemplaire.

N° XIII. מהלך, « chemin indicateur des sentiers de la science », introduction générale aux sciences grammaticales, par Moïse Kimhi, avec commentaires d'Elie Levita. Pesaro, l'an V du pape Jules II (1508), par les fils de Soncino, petit in-4°.

Dans son Catalogue de la Bodléienne, *s. v.*, Steinschneider dit que ce volume est rarissime.

MOÏSE SCHWAB.

APPENDICE.

Dans le volume de Polémique intitulé מאמרות, etc. (n° 20 des Mss.), on trouve les deux certificats suivants, intéressant l'histoire des Juifs à Venise ; le premier sur la feuille de garde, le second p. 40.

I

Addi 16 Luglio 1688.

Jo sottoscritto, Simon detto Mone fu Matteo del fu David, ritorno ducati cinque quali sono costo di questa detta rata maturata.

In fede della verita me sottoscrivo di mia propria mano, Jo suddetto mano propria.

II

Li 29 Luglio 1681.

Facciamo fede, noi capi del commune, della verita del padre de Rabbi Simon fu Matteo al ghetto novo di questa citta di Venezia, il quale banco

è di ragione della Universita pel capitale solamento il salario di detto padre è di lire 1220 all'anno per anni cinque, e questo facciamo con il nostro giuramento.

Fatto li 24 Agosto 1655 in Venezia.

Simeon Roso. Silvan Honig.
Jacob Jesurun. Samuel Baral.
Salomon, censore del Banco.

Jo Raffael, censore del Consiglio, Scrivano della Università, confermo con il mio giuramento.

La dernière p. du ms. n° 129, יד אליהו, est ainsi conçue :

הכון העלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב
סליחה בשירה חדשה הלא היא עמדי כמוסה
לכבוד היושב על כסא רם ונשא לאיארה
בליל כפור כנראה בהקדמה
כמנהג הצרפתים לקיימה

C'est un vestige du rite français qui a longtemps persisté dans le Nord de l'Italie.

Plus bas on lit : חברתים אני הצעיר רפאל דוד בכמ"ר שמשון
ב' ז'צ'ל רפא פורטו אשר יצא מק"ק ויניציאה תושב בשעתא מונקאלוו
שנת תטו לפק.

Un bibliographe avait pris le mot רפא pour un prénom et avait lu : « Porto *Rafaél* », ou Rôfé (médecin), au lieu de Rapa-Porto. Or, on sait que c'est le nom originaire des Rappoport, dont le présent document confirme l'ancienneté.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

Ezra, ix, 1.

Le mot כתועבתיהם est inutile dans le verset et sépare étrangement le terme général עמי הארצות de l'énumération détaillée לכנעני, etc. Il semble que le copiste l'ait pris dans le verset 12, où עמי הארצות est suivi de בתועבתיהם, ce mot étant ici tout à fait à sa place.

Ibid., ix, 5.

La proposition incidente ובקרעי בגדי ומעילי paraît indiquer qu'en terminant le jeûne, Ezra a déchiré une seconde fois ses vêtements. Mais on ne voit pas pourquoi Ezra répète ce geste à ce moment-là. On supprimera la difficulté en lisant ומקרעי, au lieu de ובקרעי, comme suite de מתענית. Il s'agit, dans ce verset, de la lacération mentionnée au verset 3, et non pas d'une autre.

Néhémie, ii, 1.

La fin du verset ולא הייתי רע לפניו a donné de la tablature aux exégètes. En dernier lieu, Bertholet, *a. l.*, propose de lire לפנים, le mot לפניו de la ligne précédente ayant amené l'altération de לפנים, et traduit : « Je n'avais pas été triste auparavant. » Mais רע tout seul ne peut pas signifier triste. Nous serions tenté de supposer qu'après la négation לא il est tombé quelque chose, peut-être ידעתי כי, et de corriger לפנים en פנים Le sens serait : « Je ne savais pas que j'avais la figure triste. » Néhémie est effrayé (v. 2) quand le roi lui en fait l'observation.

Mayer Lambert.

LE KITAB AL-TARIKH DE SAADIA

Juda ibn Balaam cite, dans son Commentaire du Ier livre des Rois (VI, I), un passage du כתאב אלתאריך de Saadia Gaon. La citation se rapporte à la chronologie de la période des Juges ; Saadia aurait affirmé, contrairement à l'indication de Juges, XIII, 1 (« quarante ans »), que la domination des Philistins sur Israël, après la mort d'Abdon, dura vingt ans [1]. J'ai émis l'hypothèse [2] que cette œuvre de Saadia doit avoir eu pour sujet la chronologie biblique, et qu'elle se rapproche beaucoup, si elle ne lui est pas tout à fait identique, de l'ouvrage anonyme, ayant le même titre et le même contenu, publié par Neubauer [3]. Ce livre, écrit en arabe, contient aussi l'indication rapportée par Ibn Balaam et relative à la chronologie de la période des Juges. Steinschneider [4] ne mentionne pas ma supposition, mais pense également à Saadia comme source de l'Anonyme. D'autre part, un כתאב אלתאריך de Saadia paraît être mentionné dans la fameuse liste des ouvrages de Saadia qu'on lit dans le *Fihrist-al-'ulûm* de l'auteur musulman Ibn Ishak al-Nedîm [5]. Le dernier numéro de cette liste est, en effet, ainsi conçu : כתאב אלעבור והו אלתאריך [6]. Toutefois, dans cette indication, אלתאריך n'est pas le titre de l'ouvrage, mais l'explication du mot hébreu עבור, que l'auteur musulman a cité dans sa liste, et qu'il a expliqué par le terme arabe qui signifie aussi « calcul du calendrier ». Il n'est donc pas question dans El-Nedîm d'un כתאב אלתאריך de Saadia, tel que le cite Ibn Balaam. Je crois pouvoir, au contraire, émettre la supposition suivante. Dans l'introduction arabe du *Sêfer ha-Galouy* [7], Saadia donne un résumé des sept chapitres de cet écrit polémique. Le second chapitre contient « le calcul des années durant lesquelles la prophétie a existé dans notre nation, et où j'ai exposé que cette durée était de mille ans ; puis, au bout de combien d'années la Mischna tout entière fut achevée : je montrai que ce fut cinq cents ans après ; puis, au bout de combien de temps le Talmud fut terminé... ». Les premiers mots de ce passage sont ainsi conçus dans l'original : ואלבאב אלב' תאריך אלסנין. Si maintenant nous admettions que cette seconde partie

[1] Voir Neubauer, *Med. Jew. Chr.*, II, p. XI.
[2] *Revue*, XXXII, 143.
[3] *Op. cit.*, pp. 89-110.
[4] *Die arab. Litteratur der Juden*, p. 182 (§ 146).
[5] Ed. Flügel, I, 320.
[6] Voir Steinschneider, *op. cit.*, p. 63.
[7] Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 153, cf. *Revue*, XXIV, 314.

du *Séfer ha-Galouy* fut également publiée comme un écrit particulier[1], le titre naturel de cet écrit aurait été : כתאב אלתאריך. Il est vrai que l'ouvrage arabe anonyme כתאב אלתאריך que nous avons mentionné plus haut pousse la chronologie jusqu'au-delà de la clôture du Talmud ; il nous faut donc admettre que l'écrivain anonyme a pris l'ouvrage de Saadia pour base de son travail, et l'a ensuite continué. Des deux nombres donnés par le *Séfer ha-Galouy* : mille ans pour l'époque des prophètes et cinq cents ans pour le temps qui s'écoule entre la cessation de la prophétie et la clôture de la Mischna, le premier se trouve aussi chez l'Anonyme. A la fin de la cinquième période, il dit (p. 108) : פקד : תבין אן מנלד ולד מוסי ואלא אכר אנביא בני אסר' אלף סנ' רפ' סנ', c'est-à-dire : « depuis la naissance de Moïse jusqu'au dernier prophète des enfants d'Israël : mille quatre-vingts ans ». Si l'on retranche de ce nombre les quatre-vingts années qui se sont écoulées depuis la naissance de Moïse jusqu'à son apparition comme prophète (Exode, VII, 7), c'est-à-dire jusqu'au commencement de la prophétie en Israël, il reste mille ans. La sixième période, qui s'étend jusqu'à la fin de la Tradition, c'est-à-dire jusqu'à la clôture du Talmud, embrasse chez l'Anonyme huit cent onze ans, dont les trois cent quatre-vingts premiers comprennent la période qui va jusqu'à la destruction du second temple. Le nombre 500 des années qui vont de la fin de la Prophétie à la rédaction de la Mischna n'est pas mentionné par l'Anonyme. Mais on peut admettre qu'il a omis cette indication, d'autant plus qu'il n'a traité que sommairement toute l'époque de la Mischna et du Talmud. D'après les chiffres qui précèdent, il faudrait placer la fin de la période de la Mischna cent vingt ans (500 — 380) après la destruction du temple, c'est-à-dire en l'an 188-189 de l'ère chrétienne (120 + 68). Cette date est d'accord avec les indications de Scherira (d'après la version la moins bonne, il est vrai), qui dit que Rab vint en Babylonie en l'an 500 (ת"ק) de l'ère des Séleucides.

Je ne m'étendrai pas d'avantage sur ce point ; j'ai voulu montrer seulement qu'on peut trouver aussi sans difficulté, chez l'Anonyme, le nombre 500 pour la première période de l'époque de la Tradition (l'achèvement de la Mischna).

Juda ibn Balaam connaissait encore le deuxième chapitre du *Séfer ha-Galouy* de Saadia, le *Kitab al-Tarikh*, devenu un ouvrage à part, et il est probable qu'on en trouvera encore d'autres citations dans ses Commentaires sur les premiers Prophètes. En

[1] Peut-être seulement dans la traduction arabe de Saadia, sans l'original hébreu. Dans le *Séfer ha-Galouy*, Saadia fit suivre chaque alinéa de la traduction arabe.

tout cas, les mots כתאב אלתאריך sont bien, chez Ibn Balaam, le titre d'un véritable ouvrage, et non pas seulement, comme Steinschneider voudrait l'admettre [1] « l'indication de quelque chose », c'est-à-dire l'indication du contenu de quelque autre ouvrage du Gaon.

W. Bacher.

BISCHR B. AARON

La réconciliation entre le Gaon Saadia et l'exilarque David b. Zaccaï fut amenée, ainsi que nous l'apprend le récit détaillé de la lutte qui divisa les deux chefs du judaïsme babylonien, par le beau-père du docte partisan de l'exilarque, l'adversaire acharné de Saadia, Aaron ibn Sargado. Le nom du conciliateur, qui était un des citoyens juifs les plus considérés de Bagdad, est orthographié par Graetz [2] : Kasser b. Ahron. « Kasser » est la transcription inexacte de כשר. C'est de la même façon que le nom est donné par Weiss [3] ; Rabinowitz, dans la traduction hébraïque de l'Histoire de Graetz [4], ponctue même כָּשֵׁר. Enfin, Steinschneider [5] écrit : « Kascher ».

Cependant l'existence de ce nom propre n'est attestée, à ma connaissance, par aucun autre témoignage. Dans Neubauer [6], qui a utilisé, outre le Youhasin, où notre source est reproduite, un manuscrit d'Epstein. ce nom est non pas כשר, mais בשר. C'est naturellement le nom arabe, bien connu, « Bischr », usité aussi chez les Hébreux [7].

Il est certain que Bischr b. Aaron portait aussi un nom hébreu, qui n'est pas connu, tandis que de son gendre, qui devait être plus tard Gaon de Poumbadita, nous avons conservé aussi bien le nom arabe « Khalaf » (כלף [8]), que le nom hébreu Aaron.

W. Bacher.

[1] *Die arab. Litteratur*, p. 63.
[2] *Geschichte der Juden*, 1re édition, V, 333.
[3] *Dor dor wedorschaw*, IV, 158.
[4] III, 306.
[5] *Die arabische Litteratur der Juden*, p. 47.
[6] *Med. Jew. Chronicles*, II, 82, l. 4.
[7] Voir Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 138 ; XII, 121.
[8] C'est, en effet, la véritable orthographe, et non כלב, comme on écrit généralement, voir Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, X, 172 ; *J. Q. R.*, XI, 127.

סימן טוב

Dans une note de son ouvrage : *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-Hidaya... von Bachya b. Josef...* (Darmstadt, 1904, p. 18), A. S. Yahuda remarque : « Quant à l'abréviation ס'ט', elle est souvent expliquée, mais à tort, par סימן טוב... L'interprétation conservée par tradition chez les Juifs du Maroc : סופיה טב, est seule exacte. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, au Maroc, lors de la lecture du contrat de mariage, les initiales ס'ט', qu'on ajoute au nom du fiancé, sont rendues par סופיה טב. Dans un manuscrit de l'année 1340, qui se trouve à Jérusalem, on lit, à la fin, à la suite du nom de רבנא יונה, en toutes lettres סופיה טב ».

Les faits cités par Yahuda prouvent seulement que, depuis longtemps, on explique, au Maroc, l'abréviation ס'ט' par סופיה טב (« que sa fin soit bonne ») et que l'auteur du manuscrit en question la comprenait déjà de cette façon. Mais il n'est pas prouvé par là que ce soit la signification primitive de cette abréviation. Yahuda lui-même rapporte que les Yéménites l'expliquent par סִיָּן טִין (« fange, argile »), y voyant l'expression d'une modestie profonde, humiliante même. Si la lecture des Marocains (סופיה טב) représentait une tradition authentique, il serait surprenant que les Yéménites, qui sont d'aussi bons gardiens de la tradition, ne l'aient pas conservée.

Il est évident que les deux lectures, celle des Yéménites et celle des Marocains, ne sont que des interprétations arbitraires du sigle ס'ט', dont le véritable sens s'est conservé dans la lecture ordinaire סימן טוב, que Yahuda rejette comme fausse. Une preuve directe en est fournie par un fragment de la Gueniza, du XIIe siècle, publié par Schechter [1]. On y rencontre le nom suivant : אלשיך אבי ...ן בן מסכוי סימן טוב. La formule ajoutée au nom est donc ici, en toutes lettres, סימן טוב. Elle signifie vraisemblement que le nom, avec son contenu — qui indique quelque chose de bon, d'heureux, soit en vertu de l'étymologie, soit à cause du personnage biblique qui a porté le nom — doit être de bon augure pour celui dont il est la signature. Elle veut donc dire la même chose que le mot latin de Plaute : Nomen et omen. Au surplus סימן טוב est devenu lui-même un nom propre, un tel nom étant à coup sûr d'un bon présage pour celui qui le portait. Sur le

[1] *J. Q. R.*, XIV, 222, n° XXVII, l. 16 ; *Saadyana*, p. 54.

poète judéo-persan Siman-Tob, voir *Jew. Quart. Rev.*, XVI, p. 530, 545 et suiv., 550 ; *Jewish Encyclopedia*, VII, p. 322.

Je rappelle encore que d'après Zunz [1] « les Juifs d'Espagne avaient coutume de mettre סופו טוב, abrégé en ס"ט, ou quelquefois סופו לטובה à la suite du nom de celui dont on souhaitait « que la fin fût heureuse ». Les exemples de cet usage vont jusqu'au premier quart du XIIIe siècle ». Ainsi la formule סופיה טב des Juifs marocains est la forme aramaïsée de la formule hébraïque de leurs ancêtres espagnols, qui eux-mêmes l'auront obtenue en décomposant l'abréviation ס"ט. — Pietro Perreau, dans l'appendice de son Dictionnaire des abréviations [2], remarque, p. 79 : « L'abréviation ס"ט (סימן טוב, סופו טוב) est usitée aujourd'hui spécialement chez les Juifs portugais ».

W. Bacher.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS D'ESPAGNE

I. — Les Juifs de Cervera.

Le fils du roi Don Juan II d'Aragon, le prince Carlos de Viana, si aimé des Catalans, fut, comme on le disait partout, empoisonné à l'instigation de la seconde femme du roi, laquelle était la petite-fille d'une Juive de Tolède. A sa mort, une guerre civile éclata en Catalogne. Dans cette lutte des Catalans rebelles contre D. Juan II, les soldats se jetèrent sur les Juifs de Cervera, qui ne songeaient pas à mal ; ils les enfermèrent dans la « Call », comme on appelait la rue juive, sise près de la place Saint-Miguel, tuèrent plusieurs de ses habitants innocents et se livrèrent au pillage (juin 1462). Toute cette riche communauté aurait été la proie de la soldatesque sauvage, si les bourgeois de la ville n'avaient pas pris leur parti. Tout comme à Cervera les soldats se conduisirent à l'égard des Juifs à Tarrega [3].

Aussitôt que le comte de Pallas, le chef des révoltés, fut informé par les représentants de la communauté juive de cette persécu-

[1] *Zur Geschichte und Literatur*, p. 314.

[2] Parme, 1884, édition autographiée, tirée à 60 exemplaires.

[3] Cette persécution, sur laquelle les chroniqueurs Juifs et les historiens espagnols que je connais se taisent tout à fait, nous est connue par le recueil de documents : *Levantamiento y guerra de Cataña en tiempo de D. Juan II*, dans la « Coleccion de Documentos ineditos del Archivo general de la Corona de Aragon », t. XXI. P. 9, il est dit : « Si la vila non hagues defes ab gran sforç tots los jubens haguéren morts. »

tion, il somma les députés catalans de veiller à ce que les Juifs de Cervera, qui avaient contribué à la fortification du mur de la ville, fussent protégés de toute façon ; il remarqua aussi que le déficit de la contribution de guerre acquittée par les Juifs avait été péniblement ressenti (22 janvier 1462). Deux jours plus tard, le capitaine D. Hugo de Cardona reçut l'ordre de faire savoir à Tarrega que quiconque aurait volé ou blessé un Juif serait puni avec la plus grande sévérité[1]. Pour sauver l'honneur de la ville de Cervera, le magistrat se donna toutes les peines possibles afin de réunir les objets dérobés aux Juifs, les habits et les objets de prix, et afin de les leur restituer conformément à l'ordre reçu[2].

Pour protéger dorénavant les Juifs contre la violence et le pillage, des sentinelles furent placées — à leurs frais, il est vrai — aux portes de la Juderia, et le 7 juillet on proclama, tambour battant et aux sons de la trompette, que personne ne devait se permettre de maltraiter, d'insulter ou de détrousser les Juifs et les Juives de la ville. Afin que personne ne pût invoquer l'ignorance comme excuse, cette publication devait être affichée aux portes de la Juderia[3].

II. — Les Juifs de Madrid.

L'abattoir de la communauté juive de Madrid était, d'après le Fuero ou statut municipal octroyé à la ville par D. Alphonse VIII, affranchi de toute contribution envers la ville, mais il fut imposé d'une taxe extraordinaire par D. Enrique III, qui se trouvait toujours dans des embarras financiers. En 1442, un débat s'éleva entre D. Santò (Schemtob) Honén (Elchanan), fermier de cet impôt nommé « Almahona », et D. Youçaf Pintor, fermier de la taxe sur la viande appelée « Alcabala » ou « Gabella »[4]. Les deux parties en lutte portèrent la solution du conflit devant un homme considéré, D. Salomon de Monsoria, qui était également un des représentants de la communauté juive de Madrid. Toutes deux s'engagèrent à se soumettre à la décision arbitrale, sous peine

[1] *Ibid.*, p. 9 et suiv., 16 et suiv.

[2] *Ibid.*, p. 151 et suiv.

[3] La proclamation se trouve au tome XXI, p. 318 et suiv.

[4] Santo tiene el *Almahona* de la carne de los Judios è Yuçaf el *Alcavala* de la carne de los Judios. « Almahona » ou אלמעונה, terme souvent employé dans les Consultations juridiques (Ascheri, *Réponses*, 6, 13 : קהל עשו אלמעונה, 7, 10 ; צבור שהיה להם אלמעונה לתלמוד תורה, etc.), est l'arabe אלמעונה et signifie un impôt extraordinaire. Alcavala = Alcabala est le droit sur tout ce que l'on vend = gabela, impôt.

d'une amende de deux mille maravédis. La convention fut rédigée le 13 février 1442, et signée par trois témoins chrétiens [1].

III. — La famille Schoschan.

Une des familles juives les plus anciennes et les plus considérées de Tolède était celle de Schoschan, en espagnol ordinairement Xuxen et aussi Xixen. Zunz a déjà, il y a soixante ans, dressé la liste des membres qu'il connaissait de cette famille [2]; beaucoup qui étaient restés inconnus de lui n'ont été révélés que plus tard par des titres et des documents manuscrits.

Abraham aben Schoschan, fils de D. Méir ben Abraham aben Schoschan et gendre de D. Isaac de Malea, Almoxarif Mor ou fermier en chef d'Alphonse X le Sage, roi de Castille, eut, de 1276 à 1293, la ferme des impôts avec Todros ha-Lévi. Il maria sa fille avec Moïse Çaçon (Sasson) [3]. Peut-être est-ce le même qui eut à décider contre la communauté de Valladolid dans un procès relatif à l'impôt [4].

Abraham aben Schoschan, fils de D. Moïse aben Schoschan et gendre du riche D. Çulema (Salomon) ibn Albagal de Villa Real, où il demeura aussi, au moins pendant quelque temps. Il avait reçu du grand-maître de l'ordre de Calatrava, D. Garcia Lopez, les moulins à eau de Telada pour la durée de sa vie; mais en 1315 ils firent retour à l'ordre. Sa femme Dina mourut à Tolède en 1349 [5]. — Un autre *Abraham aben Schoschan* vivait à Alcalà de Hénarès, et était en 1395 le représentant de la communauté juive de cette ville.

Méir ben Joseph aben Schoschan était médecin à Tolède, où il mourut au mois d'Ab 1415 [6]; un autre *Méir aben Schoschan* était médecin à Madrid, où il demeurait, en 1444, dans une maison appartenant à D. Alonso Alvarez de Toledo, « contador mayor », trésorier en chef et conseiller du roi; il était, en 1446, représentant de la communauté juive de cette ville avec D. Salomon de Monsoria et D. Moïse Sevillano [7].

[1] L'acte est publié dans le *Boletin de la real Academia de la Historia*, XXXV, 436.

[2] Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 436-440.

[3] José Amador de los Rios, *Historia de los Judios de España*, II, 61, 64, 105; *Revue*, XII, 141; Ascheri, *Réponses*, 6, 15.

[4] Obligacion de D. Abraham aben Çaçen, judio, vecino de Villa Real... *Boletin de la Real Academia de la Historia*, XXXV, 127, n° 200; *Revue*, XXXIX, 315; *Abné Zikkaron*, n° 43.

[5] Pellicer, *Discurso sobre varias antigüedades de Madrid*, Madrid, 1791, p. 38. Jacobs, *Sources*, p. 144 et suiv.

[6] *Abné Zikkaron*, n° 54; Zunz, *Zur Geschichte*, 416, 438.

[7] *Boletin de la Real Academia de la Historia*, XXXV, 458.

A la même époque vivait à Tolède *D. Jacob aben Schoschan*, qui mourut avant 1453. Il eut quatre fils : Ephraïm, Isaac, Joseph et Moïse, qui demeuraient tous à Tolède.

Ephraïm (Frayim) *aben Schoschan* possédait des maisons à Fuencarral, près Madrid, et était en relations d'affaires avec des habitants de ce lieu et d'autres localités situés dans les environs de Madrid. Le curé Gonsalo Gutierres lui devait dix-sept mesures de froment et vingt-deux mesures et quart de seigle, qu'il s'engagea, par un acte en date du 26 mai 1444, à payer le 15 août suivant. Ephraïm était l'agent et le mandataire de D. Alonso Alvarez, déjà nommé, pour le compte duquel il leva des soldats et leur fit des avances d'argent. Lui et son frère Joseph (Youçaf) prêtèrent à D. Isaac Aburrabé, judio de Madrid, quatre cents maravédis, que celui-ci s'engagea, le 8 décembre 1452, à payer en deux échéances : à la fin de mars et à la fin de mai 1453. Dans le cas où il ne s'exécuterait pas à la date fixée, il aurait le double à payer (sopena del doblo) [1].

M. Kayserling.

UNE INSCRIPTION HÉBRAÏQUE A LOZÈRE

(SEINE-ET-OISE)

M. le comte Boselli possède dans sa propriété à Lozère, petite localité sur la ligne de Limours, entre Orsay et Palaiseau, une pierre tombale, avec inscription hébraïque, datant du XIIIe siècle. Cette pierre, qui m'a été signalée par une tierce personne, n'a pas encore été décrite et étudiée. Elle se trouve encastrée dans le mur de l'écurie, faisant pendant à une autre vieille pierre, fragment de plaque de cheminée du XVIe siècle. Le propriétaire, qui m'a gracieusement autorisé à en prendre une photographie, ignore l'origine exacte de cette pierre. Il estime qu'elle a dû être placée dans le mur lors de la construction, c'est-à-dire en 1788. L'architecte l'aurait mise là moitié comme une curiosité, moitié comme un ornement.

En voici d'abord la reproduction photographique :

[1] *Bulletin*, XXXV, 440, 443, 454 et s., 457 et s.

La pierre, comme on voit, est bien conservée, il y manque peu de chose et l'inscription se lit aisément :

[ז]את מצבה
[ל]הק' ר' יהודה
ב' הח' ר' זכריה
שנפטר לגן
עדן יום ה פ'
בשלח שנ' נב
לפ' ת'נ'ב'ה'

Traduction :

Ceci est le stèle de R. Yehouda, fils du sage (חכם ou חבר) R. Zecharia, qui est allé au Paradis le jeudi de la section *Beschalah* l'an 52 du comput (sous-entendu : petit). Que son âme soit unie au faisceau des vivants.

La lecture sabbatique *Beschalah* tombait en l'an 5052 (1292) le 15 schebat, c'est-à-dire le 5 janvier. Le jeudi précédent est donc le 3 janvier 1292.

L'inscription ne nous apprend rien sur le personnage, qui n'est pas autrement connu. Quant à la pierre, bien qu'on ne sache où elle a été trouvée, il est à présumer qu'elle a dû être recueillie dans la région. D'autres stèles du même temps trouvées en Seine-et-Oise [1] présentent avec la nôtre des analogies de style qui sont caractéristiques, ainsi que nous l'ont indiqué MM. Schwab et Israël Lévi : par exemple, l'habitude de dater par la lecture sabbatique et l'emploi de la formule abrégée ת'נ'ב'ה'.

La pierre, sans doute en grès d'Orsay, mesure environ 0m,57 de haut et 0m,42 de large. Les lettres bien gravées ont à peu près 0m,07 de haut. Le mot מצבה de la première ligne finissant par un ה, il faut supposer un ל devant le ה de la deuxième ligne. Le ק qui suit peut être l'initiale soit de קצין, soit plutôt de קדוש. A la troisième ligne la lettre ה de זכריה n'est plus représentée que par un jambage qui semble un ו. Le reste n'offre pas de difficultés.

JULIEN WEILL.

[1] M. Schwab, *Inscriptions hébraïques de la France*, 1904, p. 286.

BIBLIOGRAPHIE

Poznanski (Adolf). **Schiloh.** Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. Erster Teil : Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Alterthume [und] bis zu Ende des Mittelalters». — Leipzig, I. C. Hinrichs' sche Buchhandlung, 1904 ; xxxiv + 512 + lxxvi pp. grand in-8°.

Dans les années 1890-1893, la *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* de Berliner publia (années 17, 19 et 20) une étude intitulée : « Zur Geschichte der Exegese über den Vers : Gen. 49, 10 ». L'auteur, le rabbin A. Zimmels, mourut, âgé de trente-un ans, avant d'avoir terminé son travail. En même temps que Zimmels, M. A. Poznanski avait entrepris de traiter le même sujet. Les résultats de ses infatigables études de plusieurs années sont consignés dans le présent ouvrage, qui doit être suivi d'un second de même étendue. Un fort volume de plus de 600 pages de grand format s'occupe des destinées d'un seul verset, mieux encore : d'un seul mot de la Bible (שִׁילֹה) jusqu'à la fin du moyen âge ! Avec une persévérance incomparable et un zèle qu'on ne louera jamais assez, l'auteur a réuni les matériaux que l'exégèse biblique des Juifs et des Chrétiens a mis au jour sur l'interprétation de ce passage biblique, et il n'a même pas laissé de côté la littérature musulmane. Ces matériaux, pour le recueillement desquels des sources inédites ont été également utilisées, sont rangés dans un ordre parfait, en partie d'après le genre des textes, en partie d'après la chronologie, en sorte que, sous la conduite de l'auteur nous pouvons faire le plus commodément du monde un voyage à travers les siècles pour observer les commentateurs et voir combien ils déploient d'esprit et de subtilité, d'érudition et de finesses exégétiques en vue d'expliquer cette *crux interpretum*, comment les vieilles interprétations reparaissent à nouveau, qu'elles soient messianiques ou historiques, semblables au rocher de Sisyphe, qui était sans cesse roulé au sommet d'une colline pour retomber sans cesse au fond. Et plus nous poursuivons, guidés par l'auteur, l'histoire de l'exégèse de ce verset, plus nous admirons le rare dévouement qu'il a fallu pour se rendre maître d'une telle matière, et pour la prudence et la science avec lesquelles l'auteur a exploré plusieurs

domaines considérables de la littérature de l'antiquité et du moyen âge. Le premier volume, que nous présentons ici, est divisé en dix-huit chapitres; en indiquer sommairement les matières, c'est le meilleur moyen de donner une idée de l'ouvrage remarquable de M. A. Poznanski.

L'« Introduction » ne fait que réunir les leçons du texte hébreu de Genèse, XLIX, 10. (P. 1-3). Chap. I. Trace de la plus ancienne exégèse (P. 4-19). Le prophète Ézéchiel (XXI, 30-32); le Psaume LXXVIII (v. 59-71); le Chroniqueur (I Chr., V, 1-2); Flavius Josèphe; l'Assomption de Moïse; les Testaments des douze Patriarches. — Chap. II. Les anciennes versions (P. 20-31). — Chap. III. La littérature traditionnelle juive (32-47). — Chap. IV. Les Pères de l'Église (48-98). — Chap. V. La période des Gueonim (99-104). — Chap. VI. L'exégèse de l'âge d'or espagnol (105-114). — Chap. VII. Les Darschanim (115-125). — Chap. VIII. L'école exégétique de la France du nord et de l'Allemagne (126-136). — Chap. IX. Littérature apologétique et polémique (137-154). — Chap. X. L'exégèse juive du XIIIe au XVe siècle (155-205). — Chap. XI. Littérature des controverses (206-266). — Chap. XII. Les Caraïtes (267-282). — Chap. XIII. Les Samaritains (283-287). — Chap. XIV. L'époque moyenne de l'exégèse chrétienne, 600-1100 (288-301). — Chap. XV. Littérature polémique (302-324). — Chap. XVI. L'époque de la puissance de l'Église, 1100-1517 (325-346). — Chap. XVII. Littérature polémique (347-449). — Chap. XVIII. Auteurs arabes (450-455).

Assurément, la succession des chapitres, et, dans chaque chapitre, celle des paragraphes, ne laisse rien à désirer en fait de netteté. Les quatre premiers chapitres s'occupent de l'antiquité, le dernier d'entre eux de l'exégèse chrétienne. Les autres chapitres traitent du moyen âge, et d'abord de l'exégèse juive (chap. V-X), avec trois appendices (XI-XIII), puis des deux périodes de l'exégèse chrétienne, avec un chapitre spécial sur la littérature polémique de chacune (XIV-XVII). Le tout se termine par un court chapitre sur les particularités relatives à ce sujet qui se trouvent chez les auteurs musulmans. Quatre chapitres (IX, XI, XV, XVII) sont consacrés à la littérature polémique; ils forment, par leur étendue, presque la moitié de l'ouvrage. Mais comme dans l'autre chapitre le point de vue polémique est également prépondérant, ce livre est de préférence et à proprement parler une contribution à l'histoire de la polémique judéo-chrétienne. L'auteur lui-même l'appelle une contribution à l'histoire de la doctrine messianique. Il est bien cela, en ce sens qu'il s'agit surtout de montrer par l'histoire de l'interprétation de Gen., XLIX, 10, que ce verset, qui avait déjà été expliqué anciennement (v. le Targoum) du côté juif comme une prédiction du Messie, devint un argument essentiel de l'exégèse et de la polémique chrétienne contre les Juifs, pour prouver que l'espérance messianique a été réalisée en la personne de Jésus, tandis que l'exégèse juive tantôt restait attachée à l'explication messianique, tantôt était contrainte précisément par l'interprétation

christiano-messianique de ce verset à en expliquer historiquement les termes obscurs. — Il est tout à fait regrettable que M. Poznanski, se fondant sur les matériaux qu'il a rassemblés d'une façon si complète et étudiés d'une façon si approfondie, ne nous donne pas en même temps un aperçu historique des faces et volte-face de l'exégèse de ce verset, notamment au sein de l'exégèse juive. Il se borne aux quelques phrases de sa préface (p. 1 et suiv.) et abandonne pour le moment à ceux qui liront et utiliseront son ouvrage le soin de se construire à eux-mêmes cette histoire d'après les matériaux présentés dans une si excellente disposition. Je dis « pour le moment », car je suis autorisé à penser que l'auteur, à la fin du second volume, couronnera son œuvre en rattachant aux Annales de l'exégèse de Schilo (on peut la désigner ainsi) une histoire pragmatique de cette exégèse, dans laquelle il y aura lieu de grouper systématiquement les résultats généraux d'un travail aussi laborieux.

Le désir de l'auteur de nous présenter une contribution à l'histoire des idées messianiques l'a amené à introduire dans son exposé bien des matériaux qui n'appartenaient proprement pas à son sujet. C'est ainsi que nous y trouvons des preuves et des rapprochements sous forme de listes touchant les noms et les années du Messie, les exilarques, les grands-prêtres, les familles d'origine prétendue davidique, etc. ; additions qui sont très intéressantes par elles-mêmes et seront bien accueillies par le lecteur, mais qui dépassent le cadre de l'ouvrage et en grossissent inutilement l'étendue. Une autre critique à faire est que l'auteur a été entraîné par l'intérêt qu'il porte tout naturellement à son ouvrage à ne pas tenir compte du tout de l'économie de la rédaction en ne reculant même pas devant le superflu, pour donner les mêmes soins à toutes les parties de son travail. N'est-il pas superflu que, d'un bout à l'autre du livre, chaque nom historique, que ce soit celui d'un personnage biblique ou d'un autre, soit toujours suivi d'une indication chronologique sur l'époque de sa vie (en années avant ou après l'ère chrétienne). Ainsi on trouve l'indication sur Hérode (37-4) aussi souvent que le nom de ce roi est mentionné, et il l'est — c'est l'Index qui nous l'apprend (p. 488) — plus de cent fois. De même le nom du roi David, qui revient plus souvent encore que celui d'Hérode, est toujours suivi de la date (1000-970). Soit dit en passant, pourquoi cette réduction de la durée du règne de David de quarante à trente ans ? — Ces dates, qui nous poursuivent à chaque pas dans le livre de M. P., sont particulièrement hors de propos quand elles se trouvent au milieu d'un passage traduit, comme si elles appartenaient au texte du passage cité entre guillemets. Ainsi la citation traduite de Moïse ha-Darschan (שיטה חדשה לברכת יעקב, p. 115) commence par une énumération des rois davidiques : chaque roi, depuis David jusqu'à Sédécias, est gratifié d'une étiquette chronologique, donnant les dates avant l'ère chrétienne ; de même dans le passage tiré du vieux *Nizzahon* (p. 149). — Un autre exemple, plus grave, de cette gaucherie, est la répétition d'explications antérieures,

quelquefois assez longues, quand elles sont reprises par des auteurs postérieurs, avec ou sans indication de la source. C'est ainsi que le récit de la naissance du Messie (j. *Berachot*, 5*a*), est cité p. 37 et est traduit à nouveau p. 382 à propos de Geronimo de Santa Fé. Du commentaire de Nahmani sur Gen., XLIX, 10 (traduit pages 163 et suiv.) de longs fragments sont retraduits à propos de 'Bahya b. Ascher (p. 172), Jacob b. Ascher (p. 177), Nissim b. Ruben (p. 184), Isaac Abrabanel (p. 195). On pourrait encore citer un grand nombre d'exemples de ce genre, sans parler de la traduction, qui revient sans cesse des passages de la Bible et de la littérature traditionnelle qui sont repris avec une fréquence particulière. C'est d'un effet fatigant et cela nuit à la valeur littéraire de l'ouvrage. M. Poznanski aurait dû, en le rédigeant, prendre à cœur la maxime du vieil Hésiode : « la moitié vaut mieux que le tout ».

Au surplus, la libéralité de l'auteur se montre de diverses façons dans la composition et dans la rédaction de son livre, de telle sorte qu'elle mérite toute notre gratitude. Elle apparaît d'abord dans l'abondance des ressources qu'il met à la disposition de son lecteur. Outre une table détaillée des matières (P. VII-XXXIII), nous avons plusieurs *Indices* : Différentes orthographes et leçons (des textes hébreu, grec et latin de Gen., XLIX, 10), p. 456-457, passages bibliques cités, p. 458-472, citations de Josèphe, p. 472-473, du Talmud, p. 473-477, du Midrasch, p. 477-478, liste des noms, p. 478-509. La fin est constituée par des rectifications (510-511). Un supplément particulièrement digne de notre reconnaissance est formé par les « Pièces justificatives », imprimées à la fin avec pagination spéciale (III-LXXVI) : ce sont les textes originaux en hébreu (ou en araméen et en arabe) des passages traduits dans le corps du livre, en tout 111 numéros, qui seront bien accueillis par tous les lecteurs, même s'ils sont pris à des ouvrages imprimés facilement accessibles. Mais une partie considérable de ces pièces justificatives paraît ici pour la première fois ; ce sont principalement des textes hébreux, ainsi que quelques textes arabes (les numéros hébreux sont : 23, 24, 32 *b*, 36, 40, 41, 54, 55, 59, 60, 63, 65, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 95, 101, 108 *c* ; les numéros arabes sont : 64, 95 *b*, 97, 99, 102). — Dans le livre même, on constate avec plaisir l'abondance des matériaux, particulièrement dans les chapitres qui ont pour objet la littérature polémique ; et, d'autre part, nous sommes reconnaissants à l'auteur du grand nombre de renseignements qu'il nous fournit sur des points particuliers, par exemple dès le premier chapitre, l'histoire de l'interprétation du passage connu d'Ezéchiel (p. 4-12) ; les remarques sur la LXX *ad* Gen., XLIX, 10 (p. 20-25) ; l'histoire de la lecture שלה (pour שילה, p. 65-71). — Il faut encore savoir gré à l'auteur de faire précéder les passages traduits d'un court résumé de leur contenu. Dans ces résumés il a coutume de déterminer également la dépendance de l'auteur en question par rapport à ses prédécesseurs. Il n'y a pas de résumé du long passage tiré du Commentaire d'Abrabanel sur le Pentateuque, cité

p. 193-201. — Quant aux traductions, qui occupent dans l'ouvrage la place principale, l'auteur s'efforce avec succès de faciliter l'intelligence exacte des sources. Cependant sa méthode de traduction est parfois trop libre ; souvent elle paraphrase sans nécessité, ce dont on verra quelques exemples dans les lignes qui vont suivre. — Je réunis ici des remarques et des corrections de différente nature ; puissent-elles témoigner du vif intérêt que je porte à l'ouvrage de M. Poznanski !

P. 13. Les mots ולנגיד ממנו dans I Chron., v, 2, sont ainsi traduits par P. : « et devint prince avant lui » ; p. 145, il est dit plus exactement dans la traduction de la paraphrase d'Ibn Ezra : « et c'est pourquoi le prince vint de lui ». La première traduction se trouve aussi chez P., p. 46 ; la seconde, plus correcte, pp. 209, 212, 227, 238, 280. De telles inconséquences dans la traduction du même texte en des endroits différents se trouvent en assez grand nombre dans l'ouvrage de M. P., elles auraient facilement pu être évitées par un plus grand soin apporté à la revision de l'ensemble.

P. 32 et suiv. Dans le court paragraphe sur les Tannaïtes aurait pu trouver place aussi la baraïta anonyme de *Sanhédrin*, 5 *a* (traduite, page 34, à propos de Rab).

P. 37, l. 1. Sur le nom du Messie Yinnon, v. *Revue*, XXVIII, 156 ; *Jew. Quart. Rew.*, VII, 420 ; Buttenwieser, *Die hebräische Elias-Apokalypse*, p. 18, 54 et suiv.

Ib., l. 24. « Rabbi Yudan racontait. » P. 382, on lit, plus exactement : « R. Yudan... au nom d'Aïbo », voir *Agada der palästin. Amoräer*, III, 79.

Ib., dernière ligne : « Je voudrais que les ennemis d'Israël fussent étouffés » ; de même p. 382. C'est la traduction des mots : בעי אנן מחנוקיניה סנאיהון דישראל (j. *Berachot*, 5 *a*, l. 24 ; ils manquent dans le passage parallèle d'*Echa rabbati*, IV, 16). La femme veut dire en réalité : « Je veux l'étrangler, cet ennemi d'Israël ».

P. 38, l. 2. « Alors ils dirent. » Lisez : « Alors il lui dit, à elle ».

P. 39, l. 1. Samuel b. Isaac n'était pas de Soura, voir *Ag. d. pal. Amor.*, III, 35.

Ib., l. 23. « De Perse ». Lire : « de Rome ». פרס (*Sanh.*, 97 *b*) est une correction de la censure pour רומי, voir *Dikd. Sofrim*, IX, 287.

P. 40. Pour la citation du *Midrasch Mischlé*, je renvoie à l'édition de Buber (p. 87), où les noms du Messie sont donnés dans un autre ordre et où Rab Houna est cité comme auteur.

P. 43, l. 11. « On rechercha et l'on trouva » est une traduction inexacte de ממנו וגמרו. Il faut lire : On se compta (on vota) et l'on décida.

P. 47, l. 7 et s. Dans le *Midrasch Chéfez*, יקהת est expliqué comme un verbe ayant le sens de « se réunir ». La traduction de tout le passage est inexacte.

P. 101, l. 12. Dounasch ne fait pas venir יקהת de la racine קהל ; il ne fait qu'expliquer le mot par יתקהל (= תתחמם chez Saadia).

P. 103, l. 6. « Avec le mot לא יסור. » Lisez : « avec les mots לא יסור, etc. ».

Ib., l. 9. « Qui décrète des choses importantes. » Lisez : « qui décrète des préceptes excellents (אלראסם רסום חסאן) ».

Ib., l. 16. « L'annotation des commandements et l'exposition de leurs devoirs. » Ce doit être la traduction de רסם אלמצות ומעאני פרוצותא. Il faut lire : « la prescription des commandements et du contenu multiple de leurs devoirs ».

P. 108, l. 19. Au lieu de שליתו, l. שִׁלֹּה.

P. 109, l. 11 d'en bas. « Jusqu'à ce que le sort de Silo surgisse » (trad. de עד בוא דבר שילה). Il faut lire : jusqu'à ce que se produise l'événement de Silo (sa destruction).

Ib., l. 2 d'en bas. « La contenance de celui qui bénit », traduction de דרך המברך ; p. 110, l. 11, la même expression est traduite tout autrement. Elle signifie : la manière de celui qui bénit, c'est-à-dire : son dessein. Dans les deux citations d'Ibn Ezra, p. 109 et suiv., plusieurs phrases ne sont pas traduites, sans que ces omissions soient indiquées.

P. 111, l. 5. « Le jeune des enfants. » La traduction est plus exacte p. 123, l. 12 : « le plus jeune de ses enfants ».

Ib., l. 5 d'en bas. La phrase est inexacte. Il faut lire : « Ne vois-tu donc pas que — pour l'exilarque nouvellement nommé — nous ne faisons pas attention à son savoir, mais seulement à son extraction et au choix fait par l'accord des gens de son endroit. »

P. 114. Sur la date messianique tirée de Nombres, XXIII, 33, v. *Revue*, XXXIV, 102.

P. 121, l. 17. Dans la traduction de Tobia b. Eliézer, un passage est omis ici dans la traduction, tandis qu'il se trouve dans la traduction de Menahem b. Salomon, p. 123, l. 16, bien que celui-ci l'ait emprunté à celui-là.

P. 126, l. 6 d'en bas. Dans la traduction du Commentaire de Raschi sur Gen., XLIX, 10, le mot אבחת cité d'après Ezech., XXI, 20, est suivi de la traduction : « crainte ». Mais Raschi lui-même, dans son Commentaire d'Ezéchiel, explique ce mot par השמעת קול לשון נביחה.

P. 128, l. 22. La traduction de בני אדם par « Reichstage » est inexacte ; de même, *ib.*, l. 24, la traduction de מינין par « théologiens chrétiens ».

P. 129, note 2. La correction de ברושיאה en פרושיאה et l'explication de ce dernier mot par Perugia ne sont pas possibles, ne serait-ce que parce qu'il faudrait ajouter la préposition ב.

P. 130. La citation du « Yerouschalmi » (בירושלמי פשט) dans le passage du *Séfer Assoufot*, est curieuse. L'auteur a remarqué que le même texte est cité dans דעת זקנים comme pris à un מדרש אגדה.

P. 142, l. 5 d'en bas. Dans le texte traduit en cet endroit, Hérode n'est pas désigné comme « roi de Jérusalem », mais comme roi de tout le pays, c'est-à-dire : de la Palestine (מלך כל הארץ).

P. 145, l. 24 : « plus de deux cents ans avant le Christ ». Le texte

dit : שהיה יותר מ׳מאתים שנה קודם ביאת הנוצרי. Un calcul des « plus de deux cents ans » aurait été ici à sa place. C'est le temps qui se serait écoulé depuis Sédécias, le dernier roi davidique jusqu'à la venue de Jésus. D'après la chronologie traditionnelle l'intervalle est de 323 ans (voir *Séder ha-Dorot*). Mais si l'on regarde Jésus comme le disciple de Josué b. Perahya (d'après le récit bien connu du Talmud), ce chiffre doit être diminué de 100 et nous obtenons l'indication de Joseph ha-Mekanné : « plus de deux cents ans ».

P. 153. Voir la note de M. Israël Lévi dans *Revue*, XLIX, 34.

P. 153, l. 10, et p. 154, l. 24 : « Marie-Madeleine avec ses longs cheveux de femme ». C'est la traduction de מרים מגדלא שיער נשיא ou מרים מגדלא נשיא. L'auteur se permet donc de rendre מגדלא doublement par « Madeleine » et par « long »; de plus, il oublie que le verbe גִּדֵּל signifie ici « tresser, friser », et que la véritable traduction est : « Miriam, la coiffeuse de dames ». Elle est identifiée, d'après *Sanh.*, 67 *a*, *Sabbat*, 104 *b*, avec Marie, la mère de Jésus. Toutefois Marie-Madeleine (Marie de Magdala) peut avoir donné occasion à cette désignation.

P. 155 et s. La citation du Commentaire de la Genèse d'Abraham Maïmouni, publiée ici pour la première fois (Belege, p. XXVI), était connue de l'auteur par une copie fautive à laquelle il faut attribuer en partie les fautes de sa traduction. Déjà le commencement de l'interprétation de Gen., XLIX, 10, manque, car הם מן געלה se rapporte à une explication déjà donnée. Dans le texte arabe il faut faire les corrections suivantes. L. 1, au lieu de חנוד l. חיניד; au lieu de תאני peut-être : תאוי. — L. 4, après וכמא un verbe est tombé. — L. 5. Au lieu de לנצארי, l. אלנצארי. — L. 9. Au lieu de ישו, l. ישראל (dans la traduction on lit avec raison : Juifs). — L. 16. Au lieu de אנת, l. אנא. — L. 17. Après שבט il manque un verbe (quelque chose comme קיל; de même l. 25, après אנה). — L. 20. Au lieu de מאהר, l. טהר (au parfait). — L. 29. Après ושילה il manque quelque chose. Parmi les bévues de la traduction, je relève particulièrement la traduction des lignes 11-21, où se trouve cette indication intéressante, que Abraham Maïmouni avait discuté avec des Chrétiens sur le verset Gen., XLIX, 10. Je donne la traduction de ce passage : « Cette argumentation (à savoir que par שילה on ne peut entendre que Jésus) s'appuie sur l'opinion que שבט désigne nécessairement la dignité royale, comme ils (les Chrétiens) l'ont appris par nos explications [1], particulièrement par Onkelos, qui interprète ainsi ce mot : לא יעדי עביד שולטן. Je les ai entendus soutenir cette preuve contre nous avec beaucoup de force. Les raisons de ce qu'ils s'y attachent est que, hormis ce passage douteux, ils n'en trouvent aucun autre dans le Pentateuque

[1] Ou : par nos traductions de la Bible (les traductions juives). Je remarque que dans la toute récente édition (de Jérusalem) du Commentaire du Pentateuque de Saadia, שבט est traduit par קצִיר אלמלך (au lieu de אלקצִיר dans l'éd. Derenbourg). Abou Said donne également קצִיר אלמלך, v. Poznanski, *Belege*, p. v.

auquel ils puissent se suspendre, de même qu'ils trouvent dans les Prophètes et dans les Psaumes beaucoup de passages douteux, dont ils peuvent tirer de fausses preuves. Abraham ibn Ezra a faiblement réfuté cette preuve (tirée de Gen., XLIX, 10) dans son Commentaire, ainsi qu'il apparaîtra à quiconque le considère attentivement. Il est nécessaire que tu prennes connaissance de la réfutation de leur preuve au moyen de laquelle je les ai moi-même personnellement réduits au silence. Nous leur disions, en effet : שבט ne signifie pas nécessairement ici (comme vous l'affirmez) le sceptre royal (קצִיר אלמלך), mais le spectre de la dignité et de la fonction. Et si vous dites que par שבט on ne peut entendre ici que le sceptre royal, nous répondrons : Il en résulte qu'une royauté existant sans interruption comme dans la tribu de Juda ou chez les Juifs n'a jamais cessé avant la venue du Messie attendu. A quoi ils répondirent : Certes, et c'est bien ce qui arriva, car Jésus apparut vers la fin du second Temple, avant que le royaume des Juifs cessât et que leur empire fût détruit. Nous leur dîmes : Le royaume de Juda n'a-t-il donc pas cessé déjà à l'époque intermédiaire entre le premier et le second temple ?...

Dans la traduction de M. P. la réfutation n'est pas présentée sous la forme d'une controverse qui a réellement eu lieu, les arguments eux-mêmes y sont brouillés d'une façon incroyable.

P. 162, l. 11 : « deux parties de la terre ». Lisez, deux tiers du monde.

P. 167, l. 25 : « lut » est la traduction de la leçon fautive קרא au lieu de קרי dans le texte du Zohar.

P. 186, l. 9 d'en bas. « Dans le Yélamdénou de R. Tanhouma ». Le texte porte simplement : ילמדנו.

P. 202, l. 5, אלמרסם, traduction de מחוקק, est rendu par « dessinateur », de même p. 283 l. 5 et l. 13 ; mais p. 271 l. 8, le même mot est traduit par « celui qui écrit des lois ». Le synonyme אלראסם est mieux traduit, p. 100, l. 14, et p. 102, l. 3, par « celui qui donne des lois ».

P. 268, l. 11. « Souveraineté » ne rend pas exactement l'arabe ריאסה, qui désigne la même chose que רלאיה dans le texte d'Abraham Maïmouni : la dignité de la fonction (de l'exilarque).

P. 271, l. 21. בראסה ne signifie pas « d'abord », mais « pour soi, particulièrement ».

P. 287, l. 17. Pour « Yéred » il manque l'indication : I Chron., IV, 18.

P. 318, note r. La référence aux rois juifs des Chazares n'est sans doute pas à sa place ici.

P. 450. Benjamin de Tudèle termine la peinture des honneurs dont l'exilarque était entouré à la cour du Khalife par ces mots : « Car ainsi l'a commandé Mahomet, pour accomplir la parole de l'Écriture : « Le sceptre ne s'écartera pas, etc. » (P. 57 de l'éd. Grünhut). On dirait que Mahomet lui-même a songé au verset de Schiloh, mais il est vraisemblable que les derniers mots ...לקיים הכתוב sont une remarque de Benjamin.

P. 451, l. 1-3. Le passage tiré de Ahmed b. Idris est inexactement traduit. Il faut comprendre : Il ne cessa point d'y avoir chez lui des rois et un royaume jusqu'à l'époque du Messie (Jésus). Ils devinrent ensuite des protégés méprisés (דמה = אהל אלדמה, désignation des Juifs vivant sous la protection des Musulmans) et des sujets privés de liberté.

La forme du livre mérite des éloges; notons aussi qu'en plus des fautes d'impression corrigées par l'auteur lui-même dans une liste qui occupe les pp. 510-512, il n'en est pas beaucoup qu'on puisse relever.

Puisse le second volume être publié dans un très court délai ! Nous lui prédisons comme à celui-ci la reconnaissance du public savant.

W. Bacher.

Budapest, novembre 1904.

Derenbourg (Hartwig). **Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Madrid**. Paris, 1904 ; in-4° de 52 p.

Dans le nouveau travail de M. Derenbourg, — extrait d'un volume offert au professeur D. Francisco Codera y Zaidin, au moment où il prend une retraite prématurée de sa chaire d'arabe à Madrid, — nous relevons plusieurs pages qui intéressent les études juives :

Le manuscrit de la Bibliothèque nationale, naguère coté Gg 106, contient une monographie intitulée *De Toletano Hebræorum Templo*, composée à Tolède en 1732 par Fr. Perez Bayer, ainsi que trois gouaches représentant des parties de « la Iglesia de Nra Señora del Transito de Toledo, que antes fuè Templo de Judios », avec un essai d'explication de nombreuses inscriptions hébraïques, reproduites sur la troisième planche. A la fin, en Appendice, un « monumentum hebraicum dimidia fere parte mutilum... Id autem in fronte ædium quas Toletani El Corral de Don Diego vernaculo sermone vocant ad senos circiter a solo pedes domus atrium ingressuris ad lævam occurrit ».

.....יוסף אמן אוה נפטר
.....ולפניו להורות נולך
.....ויצא בשלום

Cette inscription ne se trouve pas dans le recueil des pierres tumulaires hébraïques de Tolède, publié par S. D. Luzzatto, sous le titre de אבני זכרון (Prague, 1841, 8°). Ce n'est pas d'après l'original, depuis longtemps égaré et probablement perdu, mais d'après une ancienne

copie, insérée par D. Francisco Javier de Santiago Palomares, dans son *Polygraphia gothico-española*, ms. de la Real Academia de la Historia, que le P. Fidel Fita a publié ce texte, sans traduction, dans le *Boletin de la R. Academia* (1887). Dans cette transcription, les deux premières lignes étaient interverties et, par suite, inintelligibles : M. H. Derenbourg a eu la bonne fortune de les retrouver en bon ordre dans la copie de Perez Bayer. Il a fait mieux encore : il a rétabli les lacunes, et il a pu ainsi traduire le tout.

Tandis que le P. Fita était trop avisé pour risquer une version quelconque d'une épitaphe devenue inexplicable par l'interversion des lignes, Perez Bayer, repoussant une traduction antérieure, avait dit : « Videtur autem Hebræi sepulchrum esse, qui decedens ante patrem suum Joseph præmissus dicitur », et il avait traduit :

Jacob (e. g.) filius Joseph verus Israelita defunctus
Ante patrem suum ab eo præmissus est ut nuntiaret
Ipsum quoque brevi eodem preventurum. Migravit autem in pace.

M. Hartwig Derenbourg, heureusement inspiré, et éclairé par la ligne 2, dont il a rectifié le dernier mot, mal lu avant lui, a retrouvé le texte biblique dont se sert l'auteur de la stèle : c'est un verset de la Genèse (XLVI, 28) ; puis il a complété ainsi le texte :

1. [יהודה בן] יוסף אמן או[ל]ה נפטר
2. [על פני אביו] ולפניו להורות הלך
3. [בא בשלום] ויצא בשלום

1. Juda fils de] Joseph, chef de la communauté d'Avila, est décédé
2. En présence de son père] et avant lui il a passé pour montrer la route.
3. Il est venu en paix] et il est sorti en paix.

Dans la ligne 3, la première expression est empruntée à Genèse, XV, 15 ; la seconde à Jérémie, XLIII, 12. Les deux expressions sont réunies par le Talmud de Jérusalem, qui dit de R. Akiba : il entra en paix (dans le paradis de la science) et en sortit en paix (*Haghiga*, II, 1). « Quant au titre supposé pour le père, dit notre auteur, j'invoque en faveur de mon hypothèse : 1° l'important article *Amîn* dans Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, I, p. 38, et la notice remarquable sur *Alamin* dans Eguilaz, *Glosario etymologico*, p 90 ; 2° le résumé du très compétent M. Kayserling sur la communauté juive d'Avila, dans *The Jewish Encyclopedia*, I, p. 353. J'ai donné la préférence au nom de Yehoudah, parce qu'il est dans la Genèse, XLVI, 28, sans pouvoir affirmer qu'il n'y en ait pas eu quelque autre dans l'épitaphe. »

Les mss. 107 et 108 de la même bibliothèque sont la mise au net et le brouillon d'un ouvrage intitulé : *Reparos al t. 1° de la Biblioteca española de D. Joseph* RODRIGUEZ DE CASTRO ; *en el qual trata de la literatura de los Rabinos españoles*. Au dessous du titre, il y a la note

suivante, signée de D. Juan Antonio Pellicer : « D. Juan de Santander encargo a D. Tomas Sanchez y a D. Juan Antonio Pellicer que hiciesen un exàmen critico de la Biblioteca rabbinico-española. Esta exàmen consta de seis capitulos. El primero es del Sanchez, y los cinco restantes del Pellicer. »

Enfin, le ms. 109 est un Dictionnaire hébreu, intitulé בעל הלשון, de l'italien Joseph b. Juda b. Isaac Zarqo, composé en 1448, œuvre qui a échappé aux investigations d'Ad. Neubauer et de W. Bacher; en le constatant M. Derenbourg, donne l'analyse de ce Dictionnaire rare et la date de la présente copie, 1491. Ajoutons que le nom Isaac Zarqo (sans que nous puissions dire si c'est celui du même lexicographe) est celui du copiste du מעשה אפד de Profiat Duran (ms. n° 30 de la bibliothèque de l'*Alliance israélite*, ci-dessus, p. 155), d'après J. Almanzi.

M. Schwab.

Jesuè (Don Eduardo). **Tablas de reduccion del computo hebraico al christiano y viceversa precedidas de una explicacion en castellano y en latin compuestas por procedimientos completamente nuevos.** Madrid, L. Aguado, 1904 ; in-8° de 320 p.

Le présent ouvrage est principalement destiné, comme le titre l'indique, à fournir le moyen de ramener une date hébraïque à une date chrétienne et réciproquement. L'auteur n'a pas voulu dresser un calendrier perpétuel qui eût pris des dimensions énormes pour une période un peu étendue. Il n'a pas non plus imaginé des tables comme celles d'Isidore Loeb, qui exigent des opérations arithmétiques et exposent ceux qui les consultent à commettre des erreurs de calcul. Il a adopté un système intermédiaire en composant des tableaux qu'il suffit de consulter successivement pour obtenir la date cherchée. Une première série de tableaux donne la concordance des années hébraïques, depuis 4105 jusqu'à 5999, avec les années chrétiennes. Les colonnes indiquent l'année du cycle lunaire, la date chrétienne à laquelle commence l'année juive, le jour de la semaine avec une lettre indiquant le genre de l'année hébraïque, puis la date et le jour de la fête de Pâque. Une autre série de tableaux fournit la concordance avec l'année chrétienne d'une année hébraïque commençant à un jour déterminé et étant d'un genre déterminé. (Une année hébraïque ordinaire peut commencer du 5 septembre au 5 octobre. Une année embolismique du 25 août au 16 septembre.) Il suffit donc, pour avoir la date chrétienne correspondant à une date juive, de voir d'abord à quelle date de l'année chrétienne était le 1er Tisri de l'année en question, ce que l'on trouve par la première série de tableaux ; puis de

regarder dans la seconde série le tableau donnant le calendrier de l'année juive où le 1er Tisri tombe le jour que l'on a trouvé. On a ainsi la date chrétienne correspondant à la date hébraïque. On procède de la même façon pour le problème inverse. Il n'y a donc pas d'opération à faire, mais seulement des tableaux à consulter. Toutefois il faut se rappeler que l'année juive commence avant l'année chrétienne correspondante, que le jour hébreu commence la veille au soir du jour civil, et tenir compte des années bissextiles. Par exemple, s'agit-il de savoir à quelle date chrétienne correspond le 14 Sebat 5665 ? 5665 de la création correspond à 1905. La série des tableaux d'années montre que cette année a commencé le 10 septembre 1904 et qu'elle est *embolismique abondante*. Par la seconde série de tableaux on verra que dans une année de ce genre, commençant le 10 septembre, le 14 Sebat correspond au 20 janvier. Si l'année civile avait été bissextile, il aurait fallu reculer d'un jour à partir du 1er mars. D'autres tableaux donnent le moyen de trouver le jour de la semaine quand on connaît une date, ou de résoudre des problèmes analogues.

M. Jusué indique le moyen de construire soi-même facilement de nouveaux tableaux d'années. En effet, on a remarqué qu'au bout de 13 cycles ou 247 ans, le *Molad* revient avec une différence de 905 parties d'heure en moins. Une fois qu'on a le tableau des *Molad* de 247 ans, il n'y a qu'à retrancher 907 parties, ce qui est très facile. La même observation peut servir à trouver le *Molad* d'une année quelconque.

L'ouvrage de M. Jusué débute par une introduction expliquant en espagnol, puis en latin, les règles du calendrier juif ainsi que les principes sur lesquels sont fondés les différents tableaux du livre et la manière de s'en servir. Le tout est exposé très clairement, et le livre nous paraît très pratique pour les travailleurs. Il permet de trouver très rapidement la correspondance des dates juives et chrétiennes et réduit les chances d'erreur au minimum. Il peut rendre de grands services aux historiens, de même que l'ouvrage du même auteur sur le calendrier musulman. Quelle que soit la valeur des travaux antérieurs sur le même sujet, le volume de M. Jusué paraît plus commode à consulter.

Nous ne voyons que quelques petites critiques à faire : Page 16, le dénominateur 7 aurait dû se trouver seulement sous 354d et 383d, car c'est seulement le nombre de jours que l'on divise par 7 pour avoir le *reste* de l'année. Page 18, 4e ligne d'en bas, il faut mettre 55 au lieu de 54. Enfin p. 124 à 135, l'auteur donne les tableaux de vingt-quatre espèces d'années, mais quatorze seulement sont possibles. Une année *commune déficiente*, par exemple, ne commencera jamais un mardi ni un jeudi. Il suffisait donc de faire deux colonnes (lundi, samedi) pour ce genre d'année.

MAYER LAMBERT.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan N.). Documents sur les Marranes d'Espagne et de Portugal sous Philippe IV (*suite*) 51
BERNARDY (Amy-A.). Les Juifs dans la république de San-Marin (*fin*) 89
BRUNSCHVICG (Léon). Les Juifs en Bretagne 110
CARDOZO DE BÉTHENCOURT. I. Lettres de Menasseh ben Israël à Vossius (1651-1655) 98
II. L'auto da fé de Lisbonne, 15 décembre 1647 262
GAUTHIER (Léon). Les Juifs dans les deux Bourgognes (*suite*) 1 et 244
GOLDZIHER (I.). Mélanges judéo-arabes (*suite*) 219
HELLER (Bernard). Éléments, parallèles et origine de la légende des Sept Dormants 190
KAHN (Léon). Les Juifs de Paris de 1755 à 1759 121
LÉVI (Israël). I. Manuscrits du Hadar Zekénim, recueil de commentaires exégétiques de rabbins de la France septentrionale 33
II. Un commentaire biblique de Léontin, le maître de R. Gerschom 231
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*) 181
SCHWAB (Moïse). Les manuscrits et incunables hébreux de la bibliothèque de l'Alliance israélite ..... 74 et 270
TRÉNEL (J.). L'Ancien Testament et la langue française du moyen âge 18
WEILL (Julien). Spinoza et le Judaïsme 161

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Le Kitab al-Tarik de Saadia 298
II. Bischr b. Aaron 300
III. סימן טוב 301
KAYSERLING (M.). Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne 302

LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques ..... 146 et 297
LÉVI (Israël). Encore un mot sur le roi juif de Narbonne..... 147
WEILL (Julien). I. Un texte de Montesquieu sur le Judaïsme... 150
II. Une inscription hébraïque à Lozère (Seine-et-Oise).... 305

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, par Ad. POZNANSKI..... 307
GOLDZIHER (J.). Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-Hidaja ila fara' id alqulub von Bachja ibn Josef ibn Paquda, von A.-S. YAHUDA..... 154
LAMBERT (Mayer). Tablas de reduccion del computo hebraico al christiano y viseversa, par Ed. JOSUÉ..... 317
SCHWAB (Moise). Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Madrid, par H. DERENBOURG 315
Additions et rectifications..... 100

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1905

LE PROSÉLYTISME JUIF

Je n'ai pas l'intention de traiter ici dans son ensemble la question si complexe et encore si obscure du prosélytisme juif aux environs de l'ère chrétienne; je veux seulement consigner quelques observations qui m'ont été suggérées par l'examen des textes talmudiques intéressant ce problème.

I

LES PROSÉLYTES « CRAIGNANT LE CIEL ».

On sait par Horace, Tibulle, Ovide[1] et surtout Juvénal qu'il existait jusqu'à Rome des demi-prosélytes observant certaines pratiques juives, sans être devenus pour cela entièrement juifs. Voici les termes de Juvénal : « Celui-ci a eu, par hasard, pour père un observateur du Sabbat (*metuentem Sabbata*) : il n'adorera que les nuages et la divinité du Ciel; il ne fera aucune différence entre la chair humaine et celle du porc, dont s'est abstenu son père ; *bientôt même il se fait circoncire*. Élevé dans le mépris des lois romaines, il n'apprend, n'observe, ne révère que la loi judaïque, tout ce que Moïse a transmis à ses adeptes dans un volume mystérieux ...Et tout cela parce que son père passa dans l'inaction chaque septième jour, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie. » (*Satires*, XIV, 96 et s.)

Ainsi le père se rattachait déjà au Judaïsme sans avoir observé le rite de la circoncision.

On a avec raison rapproché ce fait de celui que raconte Josèphe au sujet d'Izate, roi d'Adiabène[2]. Un jour, un marchand juif, du

[1] M. Th. Reinach ajoute à cette liste Pétrone, mais celui-ci parle de *Juifs vivant en pays juif. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, p. 293, note 1.
[2] *Antiq.*, XX, 2-4 ; *Bell. Jud.*, II, 19, 2, etc.

nom d'Ananias, vient dans son pays, instruit quelques dames de la cour dans la connaissance de sa religion, les persuade et, par elles, il arrive auprès du roi, à qui fait partager ses sentiments. Dans le même temps sa mère, Hélène, est catéchisée par un autre Juif. Ayant appris que sa mère s'est convertie comme lui à la doctrine juive, il décide de pratiquer ouvertement le Judaïsme et de se faire circoncire. Sa mère, craignant le mécontentement du peuple, s'efforce de l'en dissuader. Ananias se joint à ses instances et déclare qu'il n'est pas nécessaire de se circoncire pour rendre à Dieu le culte auquel l'oblige la religion juive, parce que, ce culte étant plus intérieur qu'extérieur, Dieu lui pardonnera de n'avoir pas accompli cette cérémonie. Le roi cède à ces représentations; mais un autre Juif, Galiléen, du nom d'Éléazar, étant venu le voir et l'ayant surpris lisant le Pentateuque, lui reproche son inconséquence et lui remontre la nécessité de la circoncision. Izate, alors, s'exécute.

Encore que l'argument d'Ananias puisse n'avoir été qu'un argument d'avocat, inspiré par les circonstances et, comme le dit le récit, par une prudence intéressée, le fait que jusque là Izate ne s'était pas encore soumis à cette formalité, tout en se considérant comme juif, confirme ce que nous savons par Juvénal de ces prosélytes du premier degré.

Josèphe parle aussi [1] de la multitude d'étrangers qui ont adopté la coutume du repos hebdomadaire, des jeûnes, de l'allumage des lampes et de beaucoup de lois relatives à la nourriture. Tertullien [2] connaît encore des païens qui observent certaines pratiques juives, sans parler, non plus que Josèphe, de la circoncision.

Ces demi-prosélytes sont évidemment ceux que Josèphe et les Actes des Apôtres appellent σεβόμενοι τὸν θεόν, φοβούμενοι τὸν θεόν, ou simplement σεβόμενοι, et les inscriptions latines *metuentes* [3]. Ces σεβόμενοι diffèrent des προσήλυτοι « prosélytes », lesquels sont des Juifs parfaits.

Tels sont les points qui semblaient jusqu'ici établis et que M. Schürer a mis en lumière et en ordre, avec son talent incontesté.

M. Bertholet, dans un livre, d'ailleurs remarquable et visant à l'impartialité [4], s'est inscrit en faux contre ces prétendus résultats de la science. Il s'exprime ainsi :

[1] *Contre Apion*, II, 29 (282).
[2] *Ad nationes*, I, 13.
[3] Voir, sur tout cela, Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3e édition, p. 123 et suiv.
[4] *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, p. 322 et suiv.

L'histoire d'Izate appelle cette question : La circoncision était-elle exigée des prosélytes ? Jusqu'en ces derniers temps on y répondait sans broncher affirmativement et négativement : par l'affirmative, quand il s'agit des *prosélytes de justice* גרי הצדק, par la négative pour les *prosélytes de la porte* גרי השער. De ces derniers on n'aurait exigé que l'observation des *sept lois noachiques*. Ils correspondraient aux σεβόμενοι ou φοβούμενοι des Actes des Apôtres. Quant aux « prosélytes de la justice », qui s'engageaient à observer la loi *écrite* et la loi *orale*, on aurait réclamé d'eux au moment de leur conversion trois choses : la circoncision, le baptême et un sacrifice.

Eh bien, dit M. Bertholet, toute cette distinction entre « prosélytes de la porte » et « prosélytes de la justice » est aujourd'hui réduite à néant par la remarque de Schürer que l'expression « prosélyte de la porte » apparaît pour la première fois dans le *Kad Hakémah* de Behaï, auteur du XIIIe siècle [1]. Schürer a démontré, d'un autre côté, que le גר תושב ne saurait être identifié avec le « prosélyte de la porte » : c'est le non-juif demeurant en pays juif et soumis, comme tel, à un certain nombre de lois, lois, d'ailleurs, qui dans la conception rabbinique sont obligatoires pour l'humanité entière. Dans ce cas, sommes-nous encore en droit de parler de plusieurs espèces de prosélytes ? Schürer, il est vrai, maintient encore la distinction entre les σεβόμενοι et les prosélytes ; seul Reuss dit, en passant, qu'elle est « au moins douteuse pour la société d'alors ». Nous croyons pouvoir affirmer, ajoute M. Bertholet, que pour les Juifs d'alors, c'est-à-dire du Ier siècle de l'ère chrétienne, il n'y avait que des « prosélytes » ; quiconque n'était pas « prosélyte » était païen, et le Juif ne pouvait tolérer aucune sorte de relations avec lui (Actes, x, 28). D'ailleurs, comme le dit saint Paul, judaïsme et circoncision étaient inséparables [2] ; il n'y avait d'autre prosélyte que celui qui

[1] Au lieu de Behaï, mieux vaudrait dire Nahmanide, car c'est au commentaire de celui-ci (sur Exode, xx, 10) qu'est emprunté le passage visé du *Kad Hakémah* (*s. v.* גרים). L'expression employée par Nahmanide est de son invention ; il l'a forgée à l'occasion des termes du Décalogue qu'il interprète : « et le *guèr* qui est dans tes *portes* ». Il déclare que ces mots désignent un *guèr toschab*, contrairement à l'opinion des docteurs, qui les rapportent au prosélyte de justice גר צדק. Il n'est donc nullement question dans sa pensée des prosélytes du premier degré. M. Schürer a ainsi plus raison qu'il ne croyait sans doute.

[2] M. Schürer exprime la même opinion au sujet des lumières que projette le texte de l'Epître aux Galates (III, 122). Malgré l'accord de ces deux savants, il m'est impossible de voir dans les paroles de Paul cette obligation. Au premier examen, elles semblent bien avoir ce sens : « Et je proteste encore à tout homme qui se fait circoncire qu'il est obligé d'observer toute la loi. » Mais si on replace ce verset dans son contexte, voici ce qu'on voit : Paul veut empêcher les chrétiens de se faire circoncire, contrairement à l'avis de Pierre, et il fonde cette interdiction sur le

se soumettait à la circoncision, et la circoncision obligeait à l'acceptation de la loi (Gal., v, 3 ; vi, 13[1]). Même après la naissance du christianisme, le terme hébreu qui correspond à σεβόμενοι et φοβούμενοι continue à désigner uniquement le prosélyte (complet) ; seulement à cause du caractère redoutable du nom de Dieu, on dira ירא שמים « craignant le Ciel » (et non : craignant Dieu). La Mechilta appellera, en effet, « craignant le Ciel » celui dont Isaïe, xliv, 5, dit : L'autre recevra le nom « d'Israël ». Mais « craignant le Ciel » sera aussi ce sénateur romain, Ketia b. Schalom, dont le prosélytisme réel ne fait de doute pour personne.

Telle est la thèse de M. Bertholet. Elle n'a pas convaincu M. Schürer, qui garde, avec raison, ses anciennes positions : tous les arguments du monde, en effet, ne sauraient infirmer le témoignage impartial de Juvénal. Mais comme M. Bertholet invoque, à l'appui de sa démonstration, des textes talmudiques, dont M. Schürer n'a pas songé à discuter l'interprétation, il ne sera pas mauvais de montrer ce qu'ils signifient en réalité.

On croirait à une gageure, tant ils prouvent justement le contraire de ce que veut leur faire dire M. Bertholet.

Voici le premier de ces textes (*Mechilta*, sur xxii, 20) :

« Quatre classes de personnes disent à Dieu : « Je suis à Dieu », car il est écrit : « Celui-ci dira : je suis à Dieu ; celui-là se réclamera du nom de Jacob ; tel écrira de sa main : à l'Éternel, et tel recevra le nom d'Israël » (Isaïe, xliv, 5). — « Je suis à Dieu », et le péché ne se mêle pas à moi ; « celui-ci se réclamera du nom de Jacob » : ce sont les prosélytes de la justice ; « tel écrira de sa main : « à l'Éternel » : ce sont les pécheurs repentants ; et « tel recevra le nom d'Israël » : ce sont ceux qui craignent le Ciel ».

Or, pour qui a quelque pratique du style rabbinique, il n'y a pas le moindre doute que ces quatre catégories se divisent en deux couples parallèles. D'abord viennent les Israélites qui ne pèchent pas et les prosélytes de la justice ; puis, à un degré inférieur, les

fait que Jésus a apporté la liberté. Si vous croyez, dit-il, à la nécessité de la Loi, en vous circoncisant, Jésus vous est inutile ; mais, dans ce cas, il ne faut pas vous borner à cette seule pratique, il faut observer toute la Loi. — Il ne s'agit donc aucunement ici de l'obligation *imposée par les Juifs* à ceux qui remplissaient ce rite. L'obligation existait, très vraisemblablement ; d'ailleurs, celui qui se soumettait à cette opération douloureuse n'avait pas de raison de se dérober aux autres devoirs, moins pénibles ; accepter cette épreuve, c'était proclamer son adhésion absolue à la loi juive. Mais, encore une fois, le texte de Paul n'a rien à faire ici. — A plus forte raison est-il interdit de déduire de ce texte qu'il n'y avait d'autre prosélyte juif que celui qui se soumettait à la circoncision.

[1] La citation de vi, 13, n'est là que pour faire nombre, car elle ne prouve rien de semblable. Le verset dit simplement : « Car les circoncis eux-mêmes ne gardent pas la loi, mais ils veulent que vous soyez circoncis, afin de se glorifier dans votre chair ».

pécheurs repentants et ceux qui craignent le Ciel. Aux Israélites sans péché s'opposent les Israélites qui ont péché, mais se sont repentis; aux prosélytes de la justice ceux qui ne sont que « craignant le Ciel »; *mais tous sont Israélites*. L'auteur de cette interprétation homilétique connaît donc la distinction entre les *prosélytes de la justice* et les simples σεβόμενοι; pour lui, ces deux catégories de prosélytes ne se confondent pas, et ces simples σεβόμενοι ne sont plus des païens [1]. Nous voilà loin des conclusions que M. Bertholet tirait de ce passage.

Accessoirement il sera permis d'ajouter que ce passage a d'autant plus d'importance qu'il a toute l'apparence d'un fragment de discours des missionnaires juifs. Qu'on lise, en effet, tout le paragraphe qui l'encadre, et on en recevra l'impression que le morceau était destiné à calmer les inquiétudes des prosélytes en les assurant de leur égalité parfaite devant Dieu avec leurs nouveaux coreligionnaires :

Chers [à Dieu] sont les prosélytes, car à tout propos Dieu édicte des prescriptions à leur sujet : « Tu n'opprimeras pas le prosélyte [2] (Ex., XXII, 20) »; « et vous aimerez le prosélyte » (Deut., X, 19); « vous connaissez l'âme du *guèr* » (Ex., XXIII, 9) [3]...

Chers sont les prosélytes, car partout ils sont appelés des mêmes noms que les Israélites.

Les Israélites sont nommés les *serviteurs* [de Dieu] : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs » (Lévit., XXV, 55); de même les prosélytes : « Et les fils de l'étranger qui se rallieront à Dieu pour le servir et aimer le nom de l'Éternel, pour être ses serviteurs » (Isaïe, LVI, 6). Les Israélites sont nommés *servants* [de Dieu] משרתים : « Et vous serez appelés pontifes de l'Éternel; on vous dira servants de notre Dieu » (*Ib.*, LXI, 6); de même les prosélytes : לשרתו (*Ib.*, LVI, 6). Les Israélites sont nommés *amis* [de Dieu] : « Postérité d'Abraham, mon ami » (*Ib.*, XLI, 8); de même les prosélytes : « Il (Dieu) aime le prosélyte » (Deut., X, 18). A propos d'Israël il est parlé d'alliance [avec Dieu] : « Mon alliance sera en votre chair » (Gen., XVII, 13); de même à propos des prosélytes : « Et qui sont attachés à mon alliance » (Is., LVI, 6). Il est parlé à propos d'Israël de l'agrément [de Dieu] : « [La plaque portée par le grand-prêtre sur son front] sera pour leur obtenir l'agrément de l'Éternel » (Ex., XXVIII,

[1] M. J. Klausner, qui n'a pas assez de dédain pour les pseudo-savants d'Occident, ignore ce texte de la Mechilta et ne connaît que celui de *Masséchet Guèrim*, qui le reproduit inexactement. Bien timide ici, il hasarde seulement que ces « craignant le Ciel » sont *peut-être* les σεβόμενοι (*Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, 1904, p. 83, note 4).

[2] Nous traduisons le mot *guèr* selon l'exégèse du temps.

[3] A la suite de ces mots sont enregistrées les opinions de R. Eliézer (fin du Ier siècle) et de Simon b. Yohaï (première moitié du IIe siècle), ce qui permet de supposer que ce qui précède — et qui est anonyme — leur est antérieur.

38) ; de même à propos des prosélytes : « Vos holocaustes et vos sacrifices seront agréés sur mon autel » (Is., *ib.*, 7). Au sujet d'Israël il est question de la *garde* [de Dieu] : « Voici, il ne sommeille ni ne dort le gardien d'Israël » (Ps., CXXI, 4) ; de même au sujet des prosélytes : « L'Éternel est le gardien des prosélytes » (*Ib.*, CXLVI, 9). Abraham s'est intitulé lui-même *prosélyte :* « Je suis un *guèr* au milieu de vous » (Gen., XXIII, 4) ; David aussi, (Ps., CXIX, 19 ; I Chron., XXIX, 15 ; Ps., XXXIX, 13).

Chers sont les prosélytes, car Abraham ne s'est circoncis qu'à l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans. Or, s'il l'avait fait dans sa vingtième ou sa trentième année, on n'aurait pu se convertir qu'à cet âge et au-dessous. Dieu a donc patienté jusqu'à sa quatre-vingt-dix-neuvième année pour ne pas fermer la porte aux prosélytes futurs et pour rémunérer le mérite grandissant avec les années. C'est ainsi qu'on trouve qu'il y a quatre classes qui disent à Dieu... »

D'après la *Masséchet Guèrim*, qui paraît avoir conservé des éléments anciens, c'est un discours analogue qu'on adressait au prosélyte après le baptême : « Tandis qu'on avait d'abord essayé de le détourner de la conversion, en lui montrant le sort malheureux qui allait dorénavant être le sien, en tant que Juif, après qu'on lui avait énuméré les sévérités de la loi nouvelle à laquelle il se soumettait, une fois la cérémonie finale accomplie, on lui disait : « A qui t'es-tu attaché ? Heureux es-tu : à Celui qui a créé le monde par sa parole. Or le monde n'a été créé qu'à cause d'Israël ; eux seuls ont été appelés enfants de Dieu, eux seuls sont chers à Dieu [1]. »

Que si notre conjecture paraît contestable — et ce point n'a pas d'importance dans la question qui nous occupe — il n'en reste pas moins que l'auteur du morceau de la Mechilta a une idée très nette de la distinction entre les deux catégories de prosélytes : les prosélytes de la justice et les craignant Dieu, ceux-ci inférieurs à ceux-là.

Cette distinction est visible également dans le récit invoqué par M. Bertholet. On connaît suffisamment cette histoire ou cette légende [2]. R. Éliézer, R. Josué et R. Gamliel sont à Rome au moment où le Sénat vient de décréter que dans le délai d'un mois il ne devra plus y avoir de Juifs dans le monde (*sic*). Or il y avait un sénateur *craignant le Ciel* ; celui-ci va chez Gamliel et lui révèle le fait, et les rabbins en sont au désespoir. « Ce craignant le Ciel » leur dit : Ne vous affligez pas ; d'ici-là le Dieu des Juifs

[1] Se rappeler les paroles des Juifs aux dames du palais de Louis le Débonnaire, d'après Agobard.

[2] *Debarim Rabba*, II.

les aura assistés. Le vingt-cinquième jour il raconte la chose à sa femme. Celle-ci, plus zélée que lui, lui demande s'il ne possède pas de bague : suce-la et meurs. Or la mort d'un Sénateur a pour effet d'abroger la sentence rendue dans le mois (!). Il suit son conseil. Les rabbins, étant venus rendre visite à la veuve, lui disent : Quel malheur que le bateau soit parti sans avoir payé la taxe[1] ! Je vous comprends, dit la femme : le bateau l'a acquittée. Et elle leur montre le témoignage du rite qu'il a accompli. Les rabbins récitent alors le verset des Psaumes : « Les nobles parmi les nations se sont ralliés au Dieu d'Abraham[2]. »

Quel que soit le degré d'historicité de cette anecdote, une chose est certaine, c'est que, pour l'auteur, ce sénateur était un « craignant le Ciel » *avant qu'on sût qu'il s'était circoncis* ; c'est pourquoi les docteurs vont lui rendre visite. D'ailleurs, il est absolument certain que, si le conteur avait voulu parler d'un prosélyte de justice, du second degré, il se serait tout simplement servi du mot *guèr*[3].

De quelle époque est ce récit ? Il est difficile de le dire avec assurance, mais comme l'histoire a déjà eu le temps de se contaminer de notions fausses, il est peu probable qu'elle soit antérieure au IIIe siècle.

[1] Se rappeler les paroles d'Eléazar à Izate. — Il ne faudrait pas croire d'après cela que, pour les docteurs du Talmud, le demi-prosélyte était exclu du monde futur. Dans la page de j. *Meguilla*, 72 *b*, que nous citons plus loin, Antonin dit à Rabbi Juda le Saint : « Me feras-tu manger du Léviathan dans le monde futur ? — Assurément. — Tu ne me fais pas manger de l'agneau pascal, et tu me feras manger du Léviathan ! — Que veux-tu ? Pour l'agneau pascal, il est écrit que l'incirconcis n'en mangera pas. » Là dessus Antonin alla se faire circoncire. L'auteur du récit admet donc des récompenses d'outre-tombe pour les demi-prosélytes incirconcis. Les paroles qu'il prête à Rabbi Juda ne manquent pas de finesse ; elles révèlent les angoisses de certains docteurs tiraillés entre le désir de la propagande et la lettre de la loi ancienne. C'est ce conflit douloureux qui, en grande partie, a arrêté le mouvement si brillamment inauguré dans la Diaspora. Entre les aspirations nouvelles et les exigences de la législation ancienne, les docteurs, sous la pression des événements, ont opté pour celles-ci. Paul a choisi l'autre alternative ; ce fut son coup de génie. — Le texte qui vient d'être cité a si bien ce sens que Juda Hasid, dans son *Séfer Hasidim*, p. 150 de l'édit. W., § 532, le commente ainsi : « Cette histoire montre que le non-juif qui observe les sept lois [noachiques] aura part au Paradis. C'est ainsi que Balaam [dans Sanhédrin, X, 2] est nommé parmi les quatre particuliers qui seront exclus du monde futur, et cela pour avoir péché et entraîné les autres au péché, mais s'il n'avait pas commis ce double crime, il n'aurait pas été compté avec eux » : מן לויתן שאמר ר' לאנטונינוס משמע שגור ששומר שבע מצות יש לו חלק בגן עדן וכן מצינו את בלעם מארבע הדיוטות אבל אם לא היה חוטא ומחטיא לא היה נמנה עמהם.

[2] Cf. la derascha de Rabba sur ce verset : « Il est dit : Le Dieu d'Abraham, et non le Dieu d'Isaac ou le Dieu de Jacob, parce qu'Abraham fut le premier des prosélytes. » *Soucca*, 49 *b*.

[3] Comme on le fait, par exemple, pour Akylas.

L'expression « craignant le Ciel » était donc *encore* en usage au IIIe siècle avec son sens propre.

Maintenant, à côté des passages cités par M. Bertholet, il en est qu'il ignore et sur lesquels il n'y a pas à épiloguer. Dans le Talmud de Jérusalem, *Meguilla*, 72 *b*, sont rapportées diverses traditions relatives à Antonin ; d'après les unes cet empereur se serait converti au Judaïsme, d'après les autres il n'aurait pas été jusque-là. Pour résoudre la question, on cite cette particularité qu'Antonin, le jour de Kippour, sortait avec certaines sandales, ce qui est le cas des Israélites. A cela on répond : « Mais les « craignant le Ciel » sortent aussi ce jour-là ainsi chaussés : מה את שמת מינה שכן אפילו יראי שמים יוצאין בכך. Il n'en résulte donc pas que l'empereur était un parfait prosélyte. »

Aux yeux du rabbin qui s'exprime ainsi, il ne faut donc pas confondre le « craignant le Ciel » avec le véritable *guèr*. Or ce rabbin ne peut pas avoir vécu avant le IIIe siècle, ne serait-ce que pour cette raison qu'Antonin dans ces légendes est le compagnon de Juda le Saint. Ce rabbin, en outre, est Palestinien. Voilà donc encore un rabbin qui, après le IIIe siècle, continue à faire une différence entre les σεβόμενοι et les véritables prosélytes.

Pareillement, deux docteurs palestiniens de la fin du IIIe siècle, R. Josué b. Lévi et Samuel b. Nahméni, discutent sur le sens du mot « craignant Dieu » dans Ps., XXII, 24. D'après l'un il s'agit des « craignant le Ciel » ; d'après l'autre des « prosélytes de la justice[1] ». Si ces deux termes étaient synonymes, comme le prétend M. Bertholet, pourquoi ces deux rabbins disputeraient-ils ?

Enfin, il faut verser aux débats le témoignage suivant : Hanin, rabbin palestinien de la fin du IIIe et du commencement du IVe siècle, dit : « Il est écrit au sujet des villes maritimes ce que même la génération du déluge n'a pas éprouvé, qu'elles seraient dignes d'une extermination complète (d'après Sophonie, II, 5). A quel mérite donc doivent-elles de subsister ? A celui que leur procure un seul prosélyte (גר אחד), un seul « craignant le Ciel » (ירא שמים אחד) qu'elles produisent chaque année[2]. »

Ici encore les deux termes s'opposent, il y a gradation : non seulement un seul prosélyte, mais même un seul « craignant le Ciel ».

Si des textes précédents il ne résulte pas nécessairement qu'il y eût encore effectivement des demi-prosélytes, encore que le passage de *Meguilla* semble bien viser un usage réel, un fait d'ob-

[1] *Vayikra Rabba*, 3 ; *Psaumes Rabba*, XXII, 29.
[2] *Beréschit Rabba*, XXVIII.

servation (même les « craignant le Ciel » mettent ces chaussures), celui que nous venons de reproduire n'a certainement pas de caractère rétrospectif; les paroles de Hanin s'appliquent au présent.

Ces divers passages mettent en relief notre ignorance sur tout ce qui concerne la propagande juive à cette époque; mais ils montrent avec la dernière évidence que jusqu'au IVe siècle s'était tout au moins conservée, même chez les docteurs palestiniens, la connaissance d'un demi-prosélytisme. Je dis : conservée, car il ne viendra à l'esprit de personne que cette notion soit née avec la chose au IIIe ou au IVe siècle. M. Bertholet, tout le premier, sait la réaction qui s'est opérée au sein du Judaïsme palestinien au IIe siècle, principalement à propos de la propagande. Loin de faciliter le prosélytisme, on l'a enrayé, et certains rabbins l'ont condamné sous toutes ses formes. La notion du demi-prosélytisme, si elle ne révèle pas un état de choses encore existant au moins à l'étranger, — et l'on a vu que certains textes sont favorables à cette supposition —, cette notion, dis-je, ne peut être que la survivance d'une ancienne conception et le souvenir d'une situation antérieure au IIe siècle.

Mais si nous protestons contre l'interprétation abusive donnée par M. Bertholet à l'expression « craignant le Ciel », ce n'est pas pour accepter l'opinion de M. Klausner, pour qui ces demi-prosélytes sont ceux que le Talmud *habituellement* désigne sous le nom de prosélytes (גרים)[1]. C'est là fantaisie pure, que n'excuse aucun texte[2].

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

[1] *Op. cit.*, p. 83.

[2] Un passage semblerait favorable à cette thèse, c'est celui de j. *Yebamot*, 8 *d*, ainsi conçu : « R. Samuel b. b. Hiyya b. Juda dit au nom de R. Hanina : Un prosélyte qui est en même temps un métèque, גר ותושב, est l'objet d'une pression pendant douze mois ; s'il renonce [à ses anciennes croyances et pratiques], c'est bien, sinon il est considéré comme un païen pour toute chose. » Le mot prosélyte *guèr* serait ici employé pour désigner un converti qui n'appartient pas encore définitivement à la communauté d'Israël. Mais, comme le prouve le contexte, au lieu de גר ותושב, il faut lire ici : גר תושב. Cf. j. *Eroubin*, 23 *b*.

PHILON

DANS L'ANCIENNE LITTÉRATURE JUDÉO-ARABE

Tout le monde admet maintenant que Philon et l'Agada ont influé l'un sur l'autre. Le philosophe alexandrin s'est appuyé souvent sur le Midrasch palestinien et lui a pris en partie sa méthode; d'un autre côté, des idées philoniennes ont pénétré, dans une certaine mesure, dans les écoles des docteurs palestiniens. Les rapports entre l'Égypte et la Palestine, et tout particulièrement entre Alexandrie et la Terre-Sainte, étaient constants, et des voyageurs ou des élèves ambulants pouvaient être les intermédiaires entre ces deux pays. A l'époque proprement talmudique nous trouvons encore des Tannaïm et des Amoraïm d'origine alexandrine [1]. A l'époque post-talmudique, au contraire, la connaissance directe des œuvres et des doctrines de Philon disparaît, et, si nous trouvons des vestiges de ses conceptions chez certains théologiens et cabbalistes du moyen âge [2], il faut les ramener tous à des sources intermédiaires, notamment à l'action de la philosophie néo-platonicienne. Azaria de Rossi est le premier auteur juif qui, dans son *Meor Enayim*, ait connu les écrits de Philon, dans une traduction latine, et qui ait essayé d'en faire ressortir l'importance. C'est encore lui qui a introduit dans la littérature le nom hébreu du philosophe : ידידיה האלכסנדריני (*Imré Bina*, chap. 3).

Nous devons d'autant plus porter notre attention sur le fait, établi par des découvertes nouvelles, que des auteurs juifs vivant en Orient aux IXe et Xe siècles ont connu et utilisé les écrits de Philon (naturellement dans une traduction orientale), soit dans

[1] Cf. Frankel, *Monatsschrift*, XVI (1867), p. 245; Ritter, *Philo und die Halacha*, p. 7 et suiv.
[2] Siegfried, *Philo von Alexandria*, p. 289 et suiv.

leur forme primitive, soit dans des extraits et des remaniements. C'est ce que nous constaterons en premier lieu dans les œuvres d'un écrivain que l'on savait depuis longtemps s'être inspiré d'une des doctrines de Philon, mais dont les relations avec ce philosophe reçoivent à présent des lumières entièrement nouvelles : il s'agit de Benjamin al-Nahawendi.

On sait que cet éminent auteur caraïte du IXe siècle enseignait, entre autres choses, que Dieu n'a pas créé le monde directement, mais par l'intermédiaire d'un ange. La plus ancienne source que nous connaissions maintenant sur cette matière est l'ouvrage intitulé *Kitâb al-'anwâr* du Caraïte al-Kirkisâni, composé en 937, dans lequel on lit (1re partie, chap. 14; éd. Harkavy, p. 314) : רזעם (אי בנימין אלנאהונדי) אן אלכאלק תעאלי אנמא כלק מלכא ואחדא ואן דלך אלמלאך הו אלדי כלק גמיע אלעאלם והו אלדי בעת אלנביין וארסל אלמרסלין ואקאם אלמעגזאת ואמר ונהי והו אלדי יחדת כלמא יכון פי אלעאלם דון אלבארי אלאול « Il (Benjamin al-Nahawendi) admettait que le Créateur — qu'il soit exalté ! — a créé un ange, et que cet ange a créé tout l'univers. C'est cet ange aussi qui a envoyé les prophètes et délégué les messagers, exécuté les miracles et décrété les ordres et les défenses. C'est lui encore qui fait naître tout ce qui arrive dans le monde, et non le premier Créateur. »

Cette théorie de Benjamin est ensuite citée par d'autres écrivains caraïtes, comme Yéfet b. Ali (dans son Commentaire manuscrit sur la Genèse, I, 26, et XIX, 11), Joseph al-Baçir (dans Pinsker, p. 199) et Yehouda Hadassi (*Eschkol*, Alphab. 98 ק; cf. aussi Alphab. 47 ז), et aussi par quelques auteurs arabes (Schahrastâni, Sou'oûdi). Mais celui qui nous la fait connaître le plus en détail, c'est Kirkisâni, qui, dans son ouvrage déjà nommé, en outre du passage cité plus haut, reproduit complètement les arguments de Benjamin et de ses successeurs et en donne une réfutation non moins étendue (IIIe partie, chap. XIX-XX ; ms. Brit. Mus. 2524, folio 58*a*). Comme je me propose, à une autre occasion, d'éditer prochainement et d'étudier à fond ces chapitres, je me contente, pour le moment, de remarquer ici que Benjamin et ses partisans invoquent en partie des preuves fondées sur la philosophie dogmatique, en partie des preuves tirées de l'Écriture, et que, parmi ces dernières, ils considèrent comme la plus solide celle qu'ils déduisent du chapitre III de l'Exode. Dans ce texte, en effet, l'ange mentionné au v. 2 se donne, au v. 6, comme étant le Dieu des ancêtres, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Quant aux raisons qui ont poussé Benjamin et ses successeurs à admettre cette théorie, c'étaient, sans doute, celles de tous les autres partisans des théories de ce genre, c'est-à-dire le désir

d'éviter tous les anthropomorphismes, et la conviction que Dieu, être infini et parfait, ne peut entrer en communication immédiate avec la matière, finie et sensible.

Or, cette opinion rappelle tout à fait, comme l'admettait déjà Graetz, la théorie du Logos chez Philon. Il est vrai que nous rencontrons ailleurs encore dans le judaïsme un être intermédiaire semblable. C'est, en premier lieu, dans le Talmud, le « Prince du Monde » (שר העולם), et le Métatron, qu'on identifie avec ce dernier ; mais ce n'est pas à eux que convient le rôle attribué par Benjamin à l'Ange. Tout d'abord ce ne sont pas des créateurs du monde [1]. Il faut en dire autant de la « Parole » (מימרא) du Targoum, qui est, comme la Schechina, une manifestation de Dieu, et qui est peut-être née elle-même sous l'influence du Logos. Celui-ci, au contraire, le Logos de Philon, « est le remplaçant et le messager de Dieu, l'ange, ou archange, qui nous transmet les révélations de Dieu, l'instrument au moyen duquel Dieu a créé le monde » [2] ; il est même appelé à l'occasion « deuxième dieu » (*Quaestiones in Gen.*, Mangey, II, 625), donc tout à fait comme chez Benjamin, qui appelle également Dieu « le premier Créateur », par opposition avec l'Ange. Bref, le Logos de Philon est « le μεσίτης dans tous les sens imaginables, cosmologique, moral et religieux [3] ». La question est alors de savoir comment la connaissance en a pénétré jusque chez Benjamin, à Nahawend en Perse.

On pourrait faire valoir que précisément la doctrine du Logos philonien était déjà connue depuis longtemps en Perse, si l'on admettait l'hypothèse géniale, mais aussi très contestée, de James Darmesteter. Ce savant, comme on sait, a soutenu que l'Avesta avait été rédigé entre le Ier siècle avant l'ère chrétienne et le IVe siècle après cette ère, et que la doctrine philonienne du Logos s'y reflète aussi. Ainsi les Amchaspands, dont il est si souvent question dans les Gâthas, seraient une imitation des λόγοι ou

[1] Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 124 ss. (où il est aussi parlé des rapports entre le « Prince du Monde » et le Demiurgos des Gnostiques). Cf. aussi les indications bibliographiques de Blau, dans *Jew. Encyclop.*, *s. v. Metatron* (VIII, 519). Contre l'identification du Métatron avec le Logos, voir Bacher, *Revue*, XLIII, 143, et Leop. Cohn, *Monatsschrift*, XLVII, 95 ; quant à l'identification éventuelle du « Prince du Monde » (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) dans l'Évangile de Jean (XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11) avec le Métatron, voir *Revue de l'Histoire des Religions*, L (1904), p. 255.

[2] Schürer, *Geschichte*, 3e édit., t. III, p. 555, et de même Zœckler dans la *Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche*, *s. v. Philo* (t. XV, 3e édit., p. 358 ; ces deux auteurs indiquent les passages visés de Philon). Parmi les versets sur lesquels Benjamin s'appuie et que Philon mentionne également, citons : Gen., I, 27 (*De opif. mundi*, I, 4), et XXXI, 11 (*De somniis*, I, 41) ; cf. Siegfried, *loc. cit.*, p. 223 et suiv.

[3] Kirn, dans la même *Realencyklopädie*, *s. v. Logos* (t. XI, 3e éd., p. 602).

δυνάμεις de Philon, et le plus élevé de ces Amchaspands, qui vient aussitôt après Ahura, à savoir le génie *Vohu Manô* (la « bonne pensée »), serait, en particulier, identique avec le λόγος θεῖος de Philon [1]. Mais, d'abord, cette hypothèse ne passe pas encore pour démontrée [2], et c'est ainsi que Bousset, par exemple, affirme qu'au contraire, Philon aurait connu les spéculations des Gâthas et subi leur influence [3]. C'est aussi à un résultat négatif qu'arrive Mills, qui a consacré à ce sujet une monographie spéciale [4], et qui est d'avis que l'Avesta ne dépend pas de Philon, mais que, inversement, celui-ci dépend de celui-là. Toutefois l'influence du Parsisme sur Philon n'a pas été directe; elle s'est produite par l'intermédiaire des parties exiliques de la Bible, qui renferment, entre autres choses, aussi des idées zoroastriques dans une mesure éminente. Pour ce qui concerne en particulier le rapport du *logos* de Philon avec le *Vohu Manô*, les deux concepts ne correspondent que très peu.

En second lieu, il faudrait qu'au IXe siècle Benjamin eût encore eu l'occasion de connaître les écrits de la religion persane. Cette hypothèse n'est pas impossible en elle-même, car nous trouvons dans le même siècle l'hérétique célèbre Hiwi al-Balkhi, qui a, sans doute, été sous l'influence d'écrits polémiques écrits par les Mages dans la langue pehlvie, et qui leur a emprunté un grand nombre des traits qu'il a dirigés contre la Bible [5]. Mais il est invraisemblable malgré tout que Benjamin ait transporté dans le domaine du judaïsme, avec la science d'un historien moderne des religions comparées, des idées qu'il n'aurait pu tirer d'ouvrages de ce genre qu'en les interprétant. Au surplus, toutes ces suppositions sont inutiles, attendu que Benjamin a probablement eu l'occasion d'utiliser directement Philon par une tout autre voie, comme on va le voir tout de suite.

En effet, Kirkisâni, dans son livre déjà cité, mentionne encore une secte des « Maghâriya » (c'est-à-dire « gens des cavernes »), qu'il place entre les Sadducéens et les Chrétiens, qu'il tient, par conséquent, pour une secte antérieure au christianisme. Ils au-

[1] *Le Zend-Avesta*, III, p. LIII et suiv. (cf. aussi p. VI et XCVIII).

[2] Voir la bibliographie des ouvrages pour et contre Darmesteter dans Bœklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Gœttingue, 1902), p. 5, note 1.

[3] *Archiv für Religionswissenschaft*, IV (1901), 157.

[4] *Zoroaster, Philo and Israel*, 1re partie, Leipzig, 1903-1904. Cette première partie porte encore le titre spécial : *Zarathushtra and the Greeks, A discussion of the relation existing between the Ameshaspentas and the Logos*. Cf. particulièrement p. 136 et s.

[5] Voir Kaufmann, *Revue*, XXII, 289, et XXVII, 271 ; Gottheil, *Journal of biblical Literature*, 1904, p. 6. — Haï Gaon a également utilisé une version pehlvie du *Kalila ve-Dimna*, voir Ibn Bal'âm sur Deut., XXVIII, 30 (éd. Fuchs, p. XXI).

raient reçu ce nom de ce que leurs ouvrages ont été trouvés dans des cavernes (éd. Harkavy, p. 283, l. 18 : ומהור קול לקום יקאל להם אלמגאריה ואנמא אסמיו בהדא לאן כתבהם אצבת פי מגאר). Suivent des renseignements détaillés sur ces écrits, ainsi conçus : מנהם אלאסכנדראני וכתאבה משהור מערוף והו אגל כתב אלמגאר. ובעדה כתיב צגיר יקאל לה ספר ידוע והו איצא כתאב חסן. פאמא סאיר כתב אלמגאריה פליס פיה כתאב לה מעני ואנמא אכתרהא אכבאר שבידה באלכראפאת « Parmi eux se trouve l'Alexandrin, dont l'ouvrage partout connu est le meilleur parmi les ouvrages des Maghârites. Puis vient un petit opuscule intitulé « Livre de Yaddoûa »[1], qui est également un bel ouvrage. Par contre, les autres ouvrages des Maghâriya sont sans valeur et contiennent le plus souvent des choses qui ressemblent à des sottises ». Hadassi, le seul auteur juif, à part Kirkisâni, qui mentionne cette secte[2], nomme ses adhérents אנשי המערות, ce qui est une simple traduction de l'arabe אלמגאריה, et ne dit rien de leurs écrits. Mais nous allons voir tout de suite qu'il dépend entièrement de Kirkisâni et qu'il n'ajoute rien d'essentiel à la connaissance de cette secte.

Sur les particularités qui distinguent les « gens des cavernes » Kirkisâni donne les détails suivants (1re partie, chap. 7, éd. Harkavy, p. 304, l. 13) : אלמגאריה תחכד רוס אלשהור אדא אבדר אלהלאל ולהם פי דלך אחתגאג סגלכרה אדא בלגנא אלי אלכלאם פי ראס אלשהר ועלאמאתה. וחכי ענהם אנה כאן פיהם קום לא ירון אן יצחכון. ולהם עלי מואצע מן אלכתאב תאוילארת בעידה שביהה באלכראפארת. וחכי דאוד בן מרון פי בעץ כתבה ען אלצדוקיה אנהם כאנו יגסמון אלבארי גל תנאודה ויחמלון מא וצף בדה אלכתאב מן אלאוצאף אלתי תוגב אלתגסים עלי טאהרהא וחכי ען אלמגאריה עד דלך והו אנהא לם יכונו יקולו באלתגסים גיר אנהא לם יכונו איצא יכרגון תלך אלאוצאף ען טאהרהא בל כאנו יזעמון אנהא אוצאף לבעץ אלמלאיכה והו אלדי כלק אלעאלם ודלך עלי מא סנחכי מן קול בניאמין אלנהארונדי אלך. « Les Maghâriya prennent pour début du mois la pleine lune[3]. Ils s'ap-

[1] Le mot ובעדה ne peut se rapporter ici qu'à אלאסכנדראני; il est donc question déjà d'un second auteur, et non de quelque autre ouvrage de l'Alexandrin, comme Harkavy (p. 255) le croit possible. Le nom de cet auteur était sans doute Yaddouâ, d'où aussi le nom qui fut donné à son ouvrage. Il est impossible d'en expliquer le titre par סֵפֶר יָדוּעַ « Livre connu », car, dans ces temps anciens, on ne donnait guère aux ouvrages des titres de cette sorte.

[2] Alphab. 97 ט et 98 ך. Le nom אלמגאריה a été corrompu, dans l'un des passages, en אלגדיה et, dans l'autre, en אלמגאדיה. Cf. aussi Steinschneider, *Verzeichnis der Berliner Handschriften*, II, 52.

[3] Yéfet et Yeschoua parlent aussi de partisans de cette pratique, qu'ils nomment l'un אצחאב אלבדר, l'autre אלבדריה, mais qui n'existaient plus de leur temps, voir *Revue*, XLIV, 171. Chez Hadassi on lit (97 ט) : וקחים ראשי החדשי׳ באגן הירח במלאת אגנו לאורות.

puient, pour cela, sur des arguments que nous mentionnerons quand nous arriverons à parler de la néoménie et de ses indices. On raconte de certains d'entre eux qu'on ne les a jamais vus rire[1]. Au sujet de quelques passages de l'Ecriture ils ont des explications étranges, qui ont l'air de contes[2]. D'autre part, David b. Merwân, dans un de ses ouvrages, dit que les Sadducéens ont anthropomorphisé Dieu et qu'ils lui ont appliqué littéralement tous les attributs anthropomorphiques qui se trouvent dans la Bible. Mais il rapporte tout le contraire des Maghâriya. Ceux-ci rejetaient l'anthropomorphisme ; toutefois ils ne dépouillaient pas ces attributs de leur sens littéral, mais ils les appliquaient à un ange qui a créé le monde. C'est aussi ce que nous exposerons comme étant l'opinion de Benjamin al-Nahawendi[3], etc. »

Or, quoique cette dernière particularité soit seule indiquée au nom de David b. Merwân al-Moukammès (ou al-Mikmâs), on peut tenir pour certain que c'est à cet auteur que sont empruntés tous les renseignements relatifs aux Maghâriya et à leurs écrits, comme c'est chez lui que Kirkisâni a puisé tout ce qu'il rapporte sur les plus anciennes sectes. Hadassi également cite expressément ici al-Moukammès, mais, comme je l'ai dit, il ne l'a pas utilisé directement, ce qui fait que ses renseignements n'ont aucune valeur particulière.

Par contre, Harkavy signale une autre source plus intéressante, mais qui est de date postérieure et qui n'est pas d'origine juive : il s'agit de Schahrastâni. Cet auteur arabe parle, en effet, d'une secte des Makâriba, et voici ce qu'il en dit[4] : « Une secte des

[1] Harkavy (p. 255, note 3) rappelle la sentence analogue de Simon b. Yohaï, dans *Berakhot*, 31 *a*, en haut. Ce détail manque chez Hadassi.

[2] Hadassi : ואומרים פירושים מהתלות מכוערות אשר לא כתורתך.

[3] Hadassi répète presque textuellement (Alphab. 98 ר) : רשום כל אלה הגיד דוד בן מדואן (l. מרואן) אל מקמץ במקצת ספרו (= פי בעץ כתבה) בעד צדוקי' כי הם יתנו דמות לבורא במה שספר הכתוב עליו וספר גם בעד אלמגאריה (l. אלמגאריה) בחלוף זה לאלהיך. קשורם כי לא הם מוסיפי' בדמיון כי אם בספור התורה אשר ספרה כפשוטו מפרשי' ומבררי' בנורא ועליון ועוד אומרי' כי הם ספורי' למקצת המלאכי' (= לבעץ אלמלאיכה) ומהם הוא המלאך אשר ברא את העול' כמאמר בנימן אלהאונדי (l. אלמהאונדי) וכלל המלאכי' הנראי' בעיניך (Alphab. 97 ט, on lit ces mots si remarquables : ומשימים דמות לבורא). Hadassi a mal compris les mots לבעץ אלמלאיכה, c'est pourquoi il a été obligé d'intercaler ומהם et d'ajouter à la fin encore plusieurs anges. Il est donc prouvé qu'il ne cite David b. Merwân qu'indirectement et d'après Kirkisâni.

[4] Éd. Cureton, I, 169 ; traduction de Haarbrücker, I, 256. Le chapitre débute par ces mots : الخ (l. يودغان) نسبوا الى يوذعان (l. واليودغانية) المقارية واليوذعانية, d'où il ne résulte pas d'ailleurs que Schahrastâni ait confondu ces deux sectes, comme l'admet Harkavy, mais qu'il va parler de toutes deux dans ce chapitre. Cf. aussi la note suivante.

Makâriba croyait[1] que Dieu parle aux prophètes par l'intermédiaire d'un ange, qu'il a élu et placé à la tête de toutes les créatures, et qu'il a mis sur eux comme son lieutenant ; ils disent que tout ce qui se trouve dans la Tora et dans les autres livres touchant la description de Dieu se rapporte à cet ange, car autrement il ne serait pas admissible que le Créateur suprême fût décrit d'une manière quelconque... On raconte qu'Arius, qui affirmait que le Messie est [l'ange de] Dieu[2] et l'élu du monde créé, a pris sa théorie aux partisans de cette secte, qui ont vécu quatre cents ans avant Arius, et qui se sont appliqués à observer la tempérance et à mener une vie simple. On raconte aussi que l'auteur (?) de cette opinion a été Benjamin al-Nahawendi, qui leur a démontré cette théorie[3], et leur a appris que tous les versets de la Tora qui contiennent une comparaison ont un sens allégorique..., que, dans toutes les paroles qui se trouvent dans la Tora, il s'agit toujours de cet ange privilégié, etc. » Ainsi Schahrastâni considère aussi cette secte comme antérieure au christianisme, puisqu'il la place quatre cents ans avant Arius, qui est mort en 336 ; il mentionne comment ses adhérents interprètent les passages anthropomorphiques de la Bible, loue leur genre de vie simple et met également Benjamin al-Nahawendi en rapport avec eux. Le changement de al-Maghâriya en *al-Makâriba* s'explique facilement si l'on écrit ces deux noms en caractères arabes (المغارية, المقارية). D'ailleurs, Aboulféda, qui a extrait tout ce passage de Schahrastâni, a même la leçon al-Makâriya (المقارية)[4].

Mais nous trouvons aussi dans la littérature arabe, à côté de al-Makâriba, ou al-Makâriya, la forme al-Maghâriba, qui se rapproche encore plus du nom de al-Maghâriya (المغارية, المغاربة). C'est ainsi que les deux variantes se présentent dans les manuscrits d'Albéroûni, où l'on lit, sur cette secte, ce passage intéressant[5] : « Aboû Isâ al-Warrâk parle dans son *Kitâb al-Ma-*

[1] وزعمت فرقة من المقارية الخ ; ainsi c'est seulement une partie des al-Makâriba qui a soutenu cette opinion. De plus, il suit de ces mots qu'ici l'auteur commence la description d'une nouvelle secte, et que ce n'est pas la suite de celle des Youdghânites, car autrement il aurait dit : ومنهم فرقة من المقارية زعمت ان الخ, comme il a dit quelques lignes auparavant : ومنهم الموشكانية.

[2] C'est ainsi qu'il faut avec raison, comprendre comme Haarbrücker ces mots de Schahrastâni : وقيل ان اريوس قال في المسيح ان هو الله.

[3] وقيل صاحب هذه المقالة هو بنيامين النهاوندى قرر لهم هذا المذهب الخ. Le terme صاحب ne signifie pas nécessairement ici « auteur », comme traduit Haarbrücker, et peut aussi vouloir dire « partisan ». Mais les mots قرر لهم paraissent, en effet, indiquer que Schahrastâni a commis cet anachronisme.

[4] Voir Graetz, *Geschichte*, 3e édition, V, 447.

[5] *Chronologie des peuples orientaux*, éd. Sachau, texte, p. 284, l. 6 ; trad., p. 278 (cf. *Revue*, XII, 260).

kâlât [1] d'une secte juive, nommée al-Maghâriba (var. al-Makâriba), dont les adhérents prétendent que les fêtes ne sont légales que lorsque la lune apparaît pleine, en Palestine, dans la nuit du mercredi qui suit le mardi après le coucher du soleil. C'est là le commencement de l'année ; c'est à partir de ce moment que l'on compte les jours et les mois et que commence ensuite le cycle des fêtes. En effet, c'est le mercredi que Dieu a créé les deux grands luminaires. Semblablement, d'après eux, la fête de Pâque ne peut tomber qu'un mercredi ; seulement ils affirment que l'observance des prescriptions et des rites de cette solennité n'incombe qu'à celui qui demeure en Palestine. Mais ces assertions sont en contradiction avec l'opinion de la totalité des Juifs et avec les prescriptions de la Tora. »

Pour toutes ces particularités, si singulières qu'elles paraissent, on trouve des parallèles et des analogies dans l'histoire des sectes juives. Ainsi, pour parler d'abord de la dernière affirmation, à savoir que les fêtes ne sont observables qu'en Palestine [2], c'est-à-dire qu'elles appartiennent aux מצות התלויות בארץ et ne sont pas obligatoires dans la Diaspora, la secte des Youdghâniya (première moitié du VIIIe siècle) pensait aussi que l'observance du sabbat et des fêtes avait cessé dans le temps présent et que ces solennités n'étaient plus qu'un souvenir ; et, au témoignage de Kirkisâni, certains Caraïtes ont suivi en cela les Youdghânites [3]. L'importance ajoutée au mercredi, comme étant le jour où Dieu a créé les luminaires célestes, n'est pas non plus sans analogie : Bar-Hebraeus raconte, en effet, dans sa Chronique ecclésiastique, à l'an 825, qu'en cette année une querelle éclata parmi les Juifs au sujet de la nomination de l'exilarque, ceux de Tibériade ayant élu un certain David, et les Babyloniens un nommé Daniel, appartenant à l'hérésie des Ananiya (des successeurs d'Anân), lesquels profanent le samedi et solennisent le mercredi [4]. C'est évidem-

[1] Albéroûni mentionne encore deux fois cet ouvrage (p. 277, l. 13, et p. 284, l. 23) et chaque fois à propos de choses juives. Kirkisâni cite aussi (p. 308, l. 14) un חכאיה אלמקאלאת, que Harkavy identifie avec raison, avec le livre de Aboû-Isâ. Sur ce dernier, voir encore Sachau, trad., p. 431 en haut.

[2] Albérouni n'indique cette particularité que pour la fête de Pâque, parce qu'il est question justement de cette fête ; mais il est évident que ce qu'il dit se rapporte également à toutes les fêtes.

[3] Ed. Harkavy, p. 312, l. 18 : ריזמון (אי אלוודגאנידה) אן אלאסבארת ואלאפיאד סאקטה פי הדא אלעצר ואנמא הי דכר וקד שארכהם פי הדא אלקול קום מן אלקראיין ונחן נדכר דלך פימא בעד.

[4] *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abeloos et Lamy, I, 365 : ובה בזבנא נפלת פלוגתא בינת יהודיא מטל ריש גלותא כד טיבריא אקימו לאנש דשמה דויד ובבליא לדניאל מן הרסים דפגניא הנון דלשבתא מחלין ולרום ארבעא בשבא נטרין.

ment le récit de la querelle — brièvement mentionnée par Scherira — entre l'exilarque David b. Yehouda et Daniel[1] ; mais ce récit est dénaturé, car, premièrement, les Juifs de Tibériade n'avaient aucune part au choix de l'exilarque ; en second lieu, il est impossible que ceux de Babylonie aient élu un candidat qui aurait été ne fût-ce que suspect de caraïsme ; enfin, nous ne savons rien d'une fête du mercredi ni chez les Caraïtes, ni chez leurs prédécesseurs, les Ananites. Pourtant il doit y avoir dans le récit de Bar-Hebraeus un fond quelconque de réalité historique. Et, en effet, un fragment manuscrit, qui a peut-être Saadia pour auteur, nous a conservé la mention d'un sectaire, [...]l al-Matari, qui avait affirmé que la fête du septième jour devait avoir lieu le mardi, attendu que d'après Gen., I, 14 (« et qu'ils [les luminaires] servent... à déterminer les jours et les années »), le calcul des jours devait commencer le mercredi. Or, Harkavy, qui a publié ce fragment[2], combine ces deux indications et complète le nom du sectaire en lisant [Danie]l al-Matari, qu'il identifie avec l'Ananite Daniel, sans toutefois l'identifier avec l'exilarque Daniel.

Albéroûni nous fournit un renseignement plus intéressant encore, quand il nous apprend que la secte qu'il décrit commençait toujours l'année par un mercredi, et que la fête de Pâque devait également tomber le même jour. Avant tout, il résulte de là que, chez les partisans de cette secte, l'année était constituée par un nombre rond de semaines (c'est-à-dire probablement par 364 jours), et était solaire. C'est une année solaire que nous trouvons aussi dans le Livre d'Hénoch (chap. LXXII et suiv.) et dans le Livre des Jubilés (VI, 32), d'après lesquels l'année consistait en huit mois de trente jours et quatre de trente et un jours (le dernier mois de chaque trimestre). De cette façon, la nouvelle année pouvait commencer aussi bien en Tischri qu'en Nissan, car dans les deux cas la fête de Pâque (comme aussi le Jour de l'an et la fête des Tentes) tombe toujours un seul et même jour. Peut-être la même année fut-elle adoptée par le sectaire Meswî al-Okbari (seconde moitié du IXe siècle). D'après lui, en effet, c'est un jeudi que Pâque devait toujours avoir lieu, afin que le Jour de l'expiation tombât un samedi et fût ainsi un véritable « sabbat des sabbats » (שבת שבתון)[3]. Mais cela n'est possible que si l'année a un nombre rond

[1] Cf. Graetz, V, 3e éd., 197, 389.

[2] *Woskhod*, février 1900, p. 86 : ולא קאל...ל אלמטרי אן אלאסבאת יום אלג לאן ענדה תקדיר ולימים ושנים יעני שבעת ימי שבת תוכל מן יום אלד אלך.

[3] Voir *Revue*, XXXIV, p. 164 (il n'est donc pas nécessaire de corriger jeudi en mardi, comme je l'ai supposé à cet endroit). Que si Meswî admettait des années

de semaines, car alors le 1er Tischri tombe aussi un jeudi, et le 10 un samedi. D'ailleurs, même sans cela, les partisans d'une année solaire n'ont pas manqué. C'est ainsi que Yehouda ha-Parsi, hérétique autrement inconnu, soutenait que les Israélites ont de tout temps compté par années solaires [1].

L'opinion de Benjamin al-Nahawendi est encore plus originale. Selon lui, il y aurait deux sortes de mois. Premièrement, les mois lunaires (חדשי ירח), qui ont alternativement 29 et 30 jours, et, dans ce dernier cas, deux jours de néoménie, cf. I Sam., xx, 27. Ces mois ne servent qu'à déterminer les jours de fête et de jeûne et d'autres institutions religieuses en rapport avec le calendrier; c'est pourquoi Benjamin les appelle aussi חדשי מועדים ומצות. Secondement, il existerait des mois solaires civils (חדשי תקופות) de 30 jours, et c'est d'après ces mois que l'on compte dans le récit du déluge; cf. Gen., vii, 11, 24; viii, 3. Pour compléter les cinq jours de l'année qui manquent encore, on devrait, selon Benjamin, ajouter tous les six ans un mois de trente jours, de sorte qu'après un cycle de 42 ans (7 × 6) les commencements de chaque mois se retrouvent aux mêmes jours. Benjamin trouve une preuve de l'existence de ces deux genres de mois dans Hag., i, 15; ii, 1, où un même événement a deux dates différentes : 24 Eloul et 21 Tischri. La différence de 27 jours est justement celle qui existait alors entre les mois lunaires et les mois solaires [2]. Cette démonstration est combattue par Saadia, qui montre qu'il s'agit de deux événements distincts [3].

D'autre part, des auteurs caraïtes disent que les Sadducéens avaient des mois de trente jours, c'est-à-dire également une année solaire [4]. Les sources plus anciennes, assurément, ne nous apprennent rien de tel, de sorte qu'il est au plus haut point vrai-

solaires, on s'explique aussi qu'il n'ait attaché aucune importance particulière à la fixation du nouveau mois ni ordonné de suivre en cela les calculs des Rabbanites; d'après lui les jours commencent non la veille au soir, mais avec le matin; voir *ibid.*, p. 165, 169.

[1] Voir Ibn Ezra sur Gen., viii, 3; Ex., xii, 1; Lév., xxv, 9; *Sefer ha-Ibbour*, p. 8 *a*, et *Iggéret ha-Schabbat* dans *Kérém Héméd*, IV, 163.

[2] Voir le texte original de ses paroles dans Harkavy, *Stud. u. Mitteil.*, VIII, 1, p. 176-178, mais ce texte a besoin de plusieurs corrections. Je me propose de traiter plus tard ce sujet en détail à une autre occasion.

[3] Cf. le fragment publié par moi dans *J. Q. R.*, X, p. 262. L'opinion de Benjamin était alors encore inconnue; c'est pourquoi j'avais supposé que Saadia combattait ici peut-être Yehuda ha-Parsi (cf. *ibid.*, p. 265, n. 1). Cette supposition peut maintenant être rectifiée.

[4] Voir les passages de Kirkisâni, de Yéfet et de Hadassi, cités *ibidem* (ici encore la source doit être David b. Merwân). L'année était alors entièrement inexacte; mais il résulte également du Livre d'Hénoch, lxxxii, 5, qu'il y a eu des gens qui admettaient une année de 360 jours et laissaient de côté les quatre (ou cinq) jours restants.

semblable qu'on a appliqué aux Sadducéens des particularités propres à des sectes postérieures (comme le contraire peut aussi avoir eu lieu), mais il en résulte justement que de telles sectes ont existé. Sans doute, on ne comprend pas comment, dans ce cas, les fêtes pouvaient être dépendantes de la pleine lune, mais la même difficulté subsisterait, si l'on voulait admettre que les Maghâriya avaient quelque chose comme une année de treize mois lunaires de 28 jours, comme ce serait le cas, d'après une ingénieuse hypothèse d'Epstein, pour le Livre des Jubilés [1]. Quoi qu'il en soit, la dépendance des fêtes à l'égard de la pleine lune a une grande importance en ce sens qu'on en trouve le pendant très net dans la notice de Kirkisâni que nous avons précédemment reproduite, et d'après laquelle les Maghâriya commencent le nouveau mois avec la pleine lune. On pourrait donc admettre qu'Albéroûni parle aussi des al-Maghâriya et que la forme al-Maghâriba est une nouvelle altération de ce nom [2]. La question qui se pose alors, et qui ne manque pas d'importance pour notre sujet, est de savoir ce que sont vraiment ces al-Maghâriya.

Une solution originale du problème a été tentée par Harkavy [3]. D'après lui, ce sont les Esséniens qui seraient désignés par les al-Maghâriya. Tout d'abord, ceux-ci étaient, aussi bien d'après Kirkisâni que d'après Schahrastâni, une secte antérieure au christianisme ; ensuite, ces deux auteurs insistent sur leur genre de vie simple ; enfin, nous savons que les Esséniens avaient une haute idée des anges et vivaient dans des endroits isolés. Or, tous ces traits ont pu s'effacer avec le temps et prendre la forme sous laquelle sont dépeints les al-Maghâriya. Leur vie isolée et retirée a pu conduire à les considérer comme habitants des cavernes, car seules les cavernes offrent un refuge dans le désert, à moins que les rejetons des Esséniens aient réellement demeuré dans des cavernes [4]. Car l'explication que donne de ce mot Kirkisâni, disant que leurs livres ont été trouvés dans des cavernes, n'est qu'un enjolivement postérieur de la signification primitive : « habitants des cavernes », qui se trouve encore chez Hadassi. Mais Harkavy va plus loin encore, et croit pouvoir découvrir dans les al-Maghâriya la branche égyptienne des Esséniens, les Thérapeutes. On s'expliquerait alors parfaitement que parmi

[1] Cf. *Revue*, XXII, p. 11.

[2] Il faudrait corriger aussi chez Makrizi al-Maghâriba en al-Maghâriya, voir Harkavy, Introduction à son édition de Kirkisâni, p. 256, note 2.

[3] *Ibidem*, p. 256 ; לקורות הכתות בישראל, p. 6.

[4] Mais il est évident que, même d'après Harkavy, tous les auteurs juifs et arabes cités jusqu'ici ne disent pas que les al-Maghâriya aient encore existé de leur temps. Cette remarque fait tomber l'objection de M. Israël Lévi (*Revue*, t. XXX, p. 126).

leurs auteurs on cite un Alexandrin. Un autre fait y fournirait encore un appui, pas très solide à la vérité : Kirkisâni parle au nom de David b. Merwân d'une autre secte anté-chrétienne, celle des al-Karaiya (אלקרעיה), qui aurait vécu au bord du Nil, à vingt parasanges de Fostât, et il note des traits qui permettent de la considérer comme une seconde ramification égyptienne des Esséniens [1]. On s'expliquerait aussi de cette façon que Kirkisâni, qui énumère toutes les sectes, ne dise rien des Esséniens.

Cette identification, si séduisante et si ingénieuse qu'elle soit, me paraît appuyée sur des raisons trop fragiles pour qu'elle puisse passer pour un fait établi [2].

Et d'abord, pour ce qui est de l'interprétation du nom de al-Maghâryia par « habitants des cavernes », nous avons déjà remarqué que אנשי המערות, chez Hadassi, ne constitue pas une explication, mais une simple traduction hébraïque du nom arabe, et qu'en général, cet auteur caraïte n'est pas original. D'autre part, il est bien vrai qu'on rapporte, au sujet des lieux de séjour des Esséniens, qu'une partie au moins d'entre eux vivait dans la solitude, à l'ouest de la Mer-Morte, et notamment à Enguédi, qu'ils préféraient demeurer dans des villages et évitaient les villes à cause de l'immoralité de leurs habitants [3], mais ils n'en peuplaient pas moins beaucoup de villes de la Judée et avaient des maisons qui appartenaient en propre à leur ordre. On raconte semblablement que certains d'entre eux travaillaient la terre, ou s'occupaient d'autres travaux pacifiques, lorsqu'ils les considéraient comme nécessaires à leur entretien. Ce sont là des traits qui ne peuvent être appliqués à des gens habitant des cavernes.

Nous savons encore que les Esséniens donnaient une grande importance à l'angélologie, au point que chaque initié devait jurer de conserver soigneusement les noms des anges, mais personne ne nous dit qu'ils aient rapporté à ceux-ci des passages anthropomorphiques de la Bible, ou même qu'ils aient admis un ange

[1] C'est ainsi, par exemple, qu'ils auraient fêté, outre le samedi, le dimanche (Kirkisâni, p. 308, l. 11 : וחכי ענהם איצא אנהם יתלרון יום אלאחד מע יום אלסבת), ce qui, en effet, a peut-être été le cas chez les Thérapeutes, mais seulement à certains jours de l'année, voir Epstein, *l. c.*, p. 18 et suiv.

[2] Bacher s'y rallie purement et simplement (*J. Q. R.*, VII, p. 703).

[3] Comme trait parallèle, Kohler (*Jew. Encyclop.*, V, p. 227 *a*) rappelle le passage d'*Exode rabba*, sur XII, 7, où l'on dit que Moise ne voulait prier Dieu qu'en dehors de la capitale égyptienne (כצאתי את העיר), parce qu'elle était pleine d'idoles. Les documents relatifs aux détails ici mentionnés sur les Esséniens sont donnés, outre Kohler, par Graetz, *Geschichte*, 4e éd., t. III, p. 697 et suiv., et par Schürer, 3e éd., t. II, p. 561 et suiv.

comme créateur du monde. Quant à leurs écrits, enfin, les Esséniens auraient bien été en possession de livres propres à leur secte, et les conserver soigneusement était imposé à leurs membres comme un devoir; on a même émis, à plusieurs reprises, l'hypothèse que la מגלת חסידים mentionnée dans la littérature talmudique[1] désignerait un de ces écrits; mais nulle part, on ne nous a conservé le nom d'un auteur essénien, comme c'est le cas pour les al-Maghâriya. Et surtout, on ne trouve, à propos des Esséniens, aucun renseignement sur les points qui sont le plus caractéristiques pour les « gens des cavernes », je veux dire le commencement du mois à la pleine lune et les indications d'Albéroûni qui s'y rattachent.

Il en va un peu autrement des Thérapeutes, dont l'existence ne doit plus être entièrement contestée, l'opinion des savants inclinant de plus en plus à considérer comme authentique l'ouvrage de Philon où il est question d'eux, le *De vita contemplativa*[2]. Il y est relaté (§ 3, éd. Mangey, II, 475) que leurs demeures étaient séparées les unes des autres, sans être toutefois très éloignées, et aussi que dans chaque maison se trouvait un espace consacré, appelé sanctuaire ou cloître. On y dit encore qu'ils lisent l'Ecriture et l'interprètent allégoriquement, ne voyant dans le sens littéral que des symboles de pensées ésotériques et mystérieuses, et, enfin qu'ils possèdent des ouvrages d'une époque antérieure, remontant aux fondateurs de la secte, et dans lesquels on interprète les allégories. Mais même ces particularités ne suffisent pas à établir l'identité des al-Maghâriya avec les Thérapeutes.

On devra donc provisoirement réserver le jugement définitif sur cette secte si intéressante, jusqu'à ce que de nouvelles découvertes projettent sur elle plus de lumière. Il résulte toutefois, me semble-t-il, de tout ce que nous savons jusqu'à présent que c'est plutôt encore au VIIe ou au VIIIe siècle, époque où les sectes poussaient comme des champignons et avaient pour la plupart une existence éphémère, qu'il convient de placer les al-Maghâriya. Si ceux-ci présentent aussi certains traits antiques permettant de les considérer comme une secte antérieure au christianisme, cela s'explique par le fait que les fondateurs de sectes, à cette époque, fabriquaient leurs théories en cousant des pièces bariolées de toute provenance, et qu'on ne saurait guère parler, chez eux,

[1] *Sifré* Deut., § 48 (éd. Friedmann, p. 84 *a*, *l. ult*); j. *Berakhot*, IX (fol. 13 *d*, l. 11); *Midrasch Samuel*, chap. I (éd. Buber, p. 42, l. 1).

[2] Pour la bibliographie sur cette question, voir en dernier lieu, Zœckler, *l. c.*, p. 351.

d'un système bien ordonné. D'ailleurs, il ne faut pas prendre tout à fait à la lettre ce titre de fondateurs. A cette époque, il suffisait que quelqu'un exprimât des opinions quelconques s'écartant du judaïsme officiel et trouvât quelques partisans, pour être aussitôt estampillé comme chef d'une secte [1]. En ce qui concerne spécialement ces al-Maghâriya, il est encore possible qu'il ait existé quelques écrits pseudépigraphiques, que la légende faisait passer pour avoir été trouvés dans des cavernes (je n'ai qu'à rappeler de quelle manière le Zohar fit son apparition), que ces écrits aient renfermé les opinions qui sont attribués aux al-Maghâriya, et que c'est seulement d'après eux qu'on imagina une secte qui aurait suivi ces opinions.

Mais parmi ces écrits, il en est un au moins qui n'est sûrement pas un pseudépigraphe : c'est celui de l' « Alexandrin », et ici l'identification proposée par Harkavy entre cet auteur et Philon peut être maintenue de tous points. Non pas, il est vrai, qu'on trouve chez lui une description détaillée des Esséniens, et qu'on l'ait pris ainsi lui-même pour un Essénien, c'est-à-dire pour un Maghârite; si on l'a mis, d'ailleurs à tort, au nombre des écrivains des al-Maghâriya, c'est, à mon avis, parce qu'on a retrouvé dans le Logos philonien la théorie adoptée par cette secte sur un ange intermédiaire entre Dieu et le monde, et qu'on en est venu ainsi à considérer l'ouvrage où cette théorie est exposée comme appartenant à un Maghârite. La preuve qu'un tel écrit d'ailleurs n'est pas fictif, mais a réellement existé, c'est qu'il se retrouve encore chez des auteurs judéo-arabes.

C'est d'abord Kirkisâni lui-même qui cite l'Alexandrin dans un autre passage, qui n'est connu jusqu'à présent qu'indirectement, par une citation de Samuel b. Moïse al-Magribi (qui écrivait en 1434) dans son ouvrage *al-Mourschid*, 5e partie, chap. II. Il y est dit [2]: וקד ד̇כר ר' יוסף אלקרקסאני זכר צדיק לב' וגירה מן אלגלמא עשרה אסולדה מנקולה ען אלאסכנדראני נאפלה פמן אראד אלוקוף עליה פלילחטס דלך מן כתאבה אלמסמי באלאנואר « Déjà Joseph al-Kirkisâni et d'autres savants ont mentionné dix questions utiles, qui sont empruntées à l'Alexandrin. Que celui qui veut les connaître plus exactement les cherche dans l'ouvrage de celui-ci (Kirkisâni), intitulé [*Kitâb*] *al-'anwâr* ». Il s'agit ici de différentes questions qui se rapportent au Décalogue, de sorte qu'il s'agit de la VIe partie de l'ouvrage de Kirkisâni ; mais, comme nous ne possédons pas

[1] Cf. *Revue*, XXXIV, p. 161.

[2] Voir *Steinschneider-Festschrift*, p. 215 ; Steinschneider, *Verzeichnis der Berliner Handschriften*, II, 52.

les dix questions *in extenso*, ce passage ne peut encore rien nous apprendre touchant l'identification de l'Alexandrin.

Mais tous les doutes disparaissent, grâce à une nouvelle mention de celui-ci dans un fragment de la Gueniza récemment publié par Hirschfeld [1], et qui débute ainsi : אלבאב. פי קולה לא תחמוד אלאול פי דכר מקדמאת אלכסנדראני קאל לם אעטא אלבארי גל תנאודה הדה אלעשר אלכלמאת לבני ישראל מע סאיר אלתוראה פי אלבריה ולם יכן דלך פי מדינה. Ainsi, on demandait dans les « Prolégomènes de l'Alexandrin » pourquoi Dieu a révélé le Décalogue et le reste de la Tora dans le désert et non dans une ville. Suivent deux réponses : d'abord, comme on se livrait, dans les villes, à l'idolâtrie et qu'on y commettait encore d'autres péchés, Dieu ne voulut pas y révéler sa Loi [2], mais il le fit dans le désert pur, sur une montagne sainte. La seconde raison est que Dieu, ayant destiné aux Israélites la Terre promise, voulut d'abord les instruire, de même qu'un père commence par donner l'éducation et l'enseignement au fils, dont il songe à faire son héritier, et que c'est seulement ensuite qu'il lui remet sa fortune [3].

La même question est examinée dans le Midrasch, mais les réponses qu'elle y reçoit sont entièrement différentes. Ainsi, la Tora aurait été révélée dans le désert pour montrer que, comme le désert, elle n'est pas la propriété d'un seul peuple, mais que tous y ont un droit égal [4] ; ou bien encore, parce qu'on ne peut se l'approprier que lorsqu'on est libre comme le désert, ou, enfin, parce que, comme celui-ci, la Tora est infinie [5]. Par contre, Philon, qui, lui aussi, soulève la même question au début de son ouvrage *De decalogo*, donne les mêmes réponses, et presque mot pour mot, que notre fragment [6]. Philon y dit qu'à ceux qui ne peuvent comprendre pourquoi Dieu a donné les lois, non dans les villes, mais au milieu et au fond du désert, on peut répliquer de diffé-

[1] *J.Q.R.*, XVII, 65, d'après quoi il faut compléter et corriger ce que j'ai dit dans mon *Zur Jüdisch-arabischen Litteratur* (Berlin, 1904), p. 36.

[2] Voir plus haut ce qu'on rapporte sur les Esséniens, qui évitent les villes pour la même raison.

[3] Le fragment s'interrompt ici, et il est très probable qu'il contenait encore d'autres motifs.

[4] *Mekhilta*, sur XIX, 2 (éd. Friedmann, p. 62 *a*) : ויחנו במדבר נתנה תורה דימוס פרהסיא במקום הפקר שאלו נתנה בארץ ישראל היו אומרים לאומות העולם אין להם חלק בה לפיכך נתנה תורה דימוס פרהסיא במקום הפקר וכל הרוצה לקבל יבא ויקבל.

[5] *Pesikta*, éd. Buber, p. 107 *a* : ומפני מה נתנה תורה במדבר ללמדך שאם אין אדם מפקיר עצמו כמדבר אינה זוכה לדברי תורה ומה המדבר הזה אין לו סוף כך דברי תורה אין להם סוף וכו'.

[6] Ed. Leop. Cohn, IV, p. 269, l. 10, à p. 272, l. 16. Je dois cette indication à l'éditeur, qui est à l'heure actuelle celui qui connaît le mieux Philon.

rentes façons. On peut d'abord leur répondre que les villes sont pleines d'innombrables vices, d'attentats contre la Divinité, et de fautes des hommes les uns envers les autres. Elles n'ont rien qui ne soit frelaté; le faux y prospère mieux que le vrai, et l'apparence mieux que la réalité. Dans les villes fleurit la funeste vanité (τῦφος), qui est la cause de nombreux maux, tels que la vantardise, l'orgueil, etc. [1]. En second lieu, il était nécessaire de nettoyer et de purifier l'âme du peuple qui allait recevoir les saints commandements des taches difficiles à effacer que lui avait faites la populace ramassée dans les villes. C'est pourquoi Dieu conduisit les Israélites dans des demeures éloignées, où, avec le temps, ces taches s'effacèrent peu à peu jusqu'à leur disparition complète, semblable au médecin, qui secourt le malade en ne lui permettant de manger et de boire que lorsque les causes de la maladie se sont retirées. Car aussi longtemps qu'elles continuent à agir, la nourriture est inutile, et même nuisible, puisqu'elle fournit une matière au mal. De même, Dieu ne donna aux esprits leur pâture qu'après les avoir éloignés de la vie corruptrice des villes en les menant dans le désert. En troisième lieu, les Israélites ne devaient pas recevoir d'abord la Terre promise et s'installer dans les villes, et, ensuite seulement, chercher des lois; ils devaient, au contraire, préparer les règles de la constitution et s'y exercer, et ensuite seulement s'établir dans ce pays, où ils pourraient aussitôt tirer parti des statuts préalablement étudiés pour travailler avec concorde et ensemble. C'est ainsi que des marins qui partent pour un long voyage apprêtent, quand ils sont encore dans le pays, tout ce qui est nécessaire à ce voyage. D'aucuns ajoutent encore une quatrième raison : pour inculquer aux esprits que les lois révélées ne sont pas d'invention humaine, mais l'expression de la pensée divine, Dieu les a conduits dans le désert, où on manque de tout, mais où ils ont connu subitement une abondance de nourriture et de boisson, quand Dieu leur eut donné la manne et les cailles, et eut fait jaillir l'eau du rocher. C'est donc dans le désert seulement qu'ils ont pu comprendre que celui qui leur avait fourni d'aussi abondantes provisions pour la vie leur avait donné aussi les moyens d'une bonne vie, c'est-à-dire des lois et des commandements qui devaient épurer leurs âmes. « Telles sont, conclut Philon, à la fin de son long exposé, les conjectures les plus vraisemblables touchant cette ques-

[1] Philon s'étend ici longuement sur la corruption des villes, et il est vraisemblable que la réalité environnante lui servait de modèle. Mais cette description détaillée ne se relie pas intimement au sujet que nous traitons.

tion. Mais les vrais motifs n'en sont connus que de Dieu [1]. »

On voit donc que les raisons indiquées par Philon concordent entièrement avec celles du fragment de la Gueniza. Car la seconde raison de Philon est, à vrai dire, identique avec la première; quant à la quatrième, il ne la donne pas comme lui appartenant en propre, mais comme ayant été supposée par quelques-uns. D'ailleurs, elle pouvait se trouver dans la suite qui manque du fragment; en tout cas, on peut tenir pour certain que par les « Prolégomènes de l'Alexandrin » il faut entendre un ouvrage de Philon. M. Léopold Cohn croit même que le titre arabe du livre, quoiqu'il ne concorde pas avec le titre grec, n'est pourtant pas déplacé, le *De decalogo* pouvant parfaitement bien être considéré comme une introduction au grand ouvrage que Philon a composé sur les lois particulières, le *De specialibus legibus*.

Et maintenant, ces Prolégomènes sont-ils identiques avec l'écrit de l'Alexandrin que mentionne Kirkisâni, et qu'il désigne comme étant le meilleur de ceux des al-Maghâriya? C'est une question que je laisserai indécise. Mais il me paraît certain que notre fragment de la Gueniza appartient aussi à la sixième partie du *Kitâb al-'anwâr* de Kirkisâni [2] : ce serait donc uniquement chez un auteur caraïte du xe siècle que nous aurions trouvé jusqu'ici toutes les citations de l'Alexandrin. Assurément, il n'est pas impossible que Kirkisâni ait emprunté tous les trois passages jusqu'à présent cités — comme nous l'avons déjà supposé pour le premier — à David al-Moukammès, qui appartient encore sans doute au IXe siècle, mais, d'autre part, il est vraisemblable que les ouvrages de Philon étaient encore connus en Orient au xe siècle, et que même Saadia a pu les avoir sous les yeux. En effet, dans la dernière partie de l'ouvrage que Saadia écrivit, sous le titre de *Kitâb al-tamyîz*, contre les Caraïtes, et qui, trouvée aussi parmi les trésors de la Gueniza, a été éditée par Hirschfeld, on lit ce qui suit [3] : ואמא יהודה אלאסכנדראני
פאנה יקול כמא כאן בין בכורי שעורים ובכורי חטים נ׳ יומא כ[ו׳]ל[ך]
בין בכורי חטים ובכורי תירוש נ׳ יומא פיכון... אכר שהר תמוז ובין
בכורי תירוש ובכורי יצהר נ׳ יומא פיכון קרבן שמן פי כ׳ מן אלול
ואלדליל לה עלי דלך « Juda l'Alexandrin dit que de même qu'entre la récolte de l'orge et celle du froment, il y a 50 jours

[1] *Ibid.*, p. 272, l. 13 : Αἴτ' εἰσὶν ἐν στοχασμοῖς εἰκόσιν αἰτίαι λεγόμεναι περὶ τοῦ διαπορηθέντος· τὰς γὰρ ἀληθεῖς οἶδεν ὁ θεὸς μόνος.

[2] Le renseignement communiqué par M. Harkavy à M. Israël Lévi et que j'ai mentionné dans la *Steinschneider-Festschrift*, *l. c.*, se rapporterait-il finalement à ce passage, et non à la citation faite par Samuel al-Magribi, comme je l'avais admis en cet endroit? Cf. חדשים גם ישנים, VII, 39.

[3] *J.Q.R.*, XVI, 103.

(depuis Pâque jusqu'à la Pentecôte), de même, il y a, entre la récolte du froment et celle du moût, 50 jours, ce qui tomberait à la fin de Tammouz, et de même la récolte du moût est éloignée de celle de l'huile de 50 jours, de sorte que l'offrande de l'huile doit être faite le 20 Eloul. Il (Juda) en donne aussi une preuve. »

Il est vrai que ce passage ne se trouve pas — c'est encore M. Léopold Cohn qui a eu la bonté de me l'apprendre — dans les ouvrages de Philon que nous connaissons jusqu'à présent ; même à l'endroit où on l'attendait le plus, c'est à-dire là où Philon parle, dans son grand ouvrage sur les lois, de l'Omer et des prémices (Tischendorf, *Philonea*, p. 51 et suiv.), il n'en est rien dit. Mais il n'est pas impossible que Philon ait fait cette remarque dans son ouvrage perdu *Quaestiones in Leviticum* : on sait que c'est justement dans l'histoire littéraire que se justifie le mieux le principe לא ראינו אינה ראיה. Sans doute, le passage reste bien énigmatique, car nous ne savons rien par ailleurs d'une offrande d'huile qu'on aurait faite le 20 Eloul ; aussi est-il tout à fait regrettable que Saadia nous ait tu la preuve de l'Alexandrin. Mais, d'autre part, toute cette citation paraît bien ancienne, et nous savons justement que Philon considérait le nombre 50 comme sacré, raison pour laquelle la Fête des Semaines avait pour lui une importance toute particulière[1]. Que si c'est bien de Philon qu'il s'agit dans Saadia, le résultat acquis serait double, car nous aurions alors appris en même temps le nom hébreu du philosophe[2]. D'ailleurs, il n'est pas impossible, ici non plus, que Saadia ait éventuellement pris, lui aussi, cette citation indirectement à David b. Merwan[3], car le Gaon ne manquerait pas autrement de trahir une connaissance quelconque des ouvrages de Philon.

Mais, si David al-Moukammès était réellement la seule source qui nous fasse connaître l' « Alexandrin », on pourrait aussi déterminer avec une certaine vraisemblance en quelle langue orientale les écrits de Philon ont été traduits ou remaniés. Trois

[1] Cf. Epstein, *Revue*, XXII, p. 20.

[2] Dans la littérature talmudique nous trouvons un nom פילא (ou פילה) que Bacher (*Agada d. palästi. Amoräer*, III, p. 762, 773) transcrit Philo (cependant avec hésitation), mais il ne peut être question de l'identifier avec le nom de notre philosophe dont la transcription donnerait פילון (cf. נירון). Quant à ce qui concerne le nom talmudique il y aura peut-être lieu de transcrire Pila (éléphant ?). Cf. aussi Krauss, *Lehnwörter*, II, 440, *s. v.* פירלי.

[3] On sait que Saadia avait été, à ce qu'on disait, un élève de David, voir Juda b. Barzilaï, *Commentaire sur le Sefer Yeçira*, p. 77 : וכתב בתחלת ספרו דוד הבבלי הידוע אל מקמס ולא ידענו אם הידה מן הגאונים אך שמענו שראהו רבנו סעדיה ז"ל והיה בימיו ולמד ממנו ולא הבריר לנו הדבר.

langues peuvent entrer en considération : l'hébreu, l'arabe et le syriaque. Ce qui militerait en faveur de l'hébreu, c'est que Kirkisâni, à côté de l'ouvrage de l'Alexandrin, mentionne encore celui d'un autre Maghârite, le ספר ידוע, qu'il cite donc sous un titre hébreu, et qui, vraisemblablement aussi, était écrit en cette langue. Mais premièrement, nous avons montré que probablement ce rapprochement reposait sur un malentendu, et secondement, il est difficile de penser qu'au IXe siècle (ou éventuellement encore plus tôt) des ouvrages grecs en général, et spécialement des ouvrages d'un contenu philosophique semblable, aient pu être traduits en hébreu. Le titre מקדמאת אלאסכנדראני serait favorable à l'arabe, mais une traduction arabe de ce genre aurait laissé quelques traces dans la littérature arabe elle-même. Nous nous déciderons donc pour l'hypothèse la plus vraisemblable, celle du syriaque, langue dans laquelle ont été faites les premières traductions du grec. Une telle traduction a pu être entreprise par des Chrétiens, les ouvrages de Philon étant, à cette époque, presque exclusivement adoptés par l'Eglise, au point que saint Jérôme a accueilli notre philosophe dans sa liste des écrivains célèbres de l'Eglise chrétienne.

Si Philon a été connu en Orient dans une traduction syriaque, œuvre d'un Chrétien, on s'explique facilement qu'elle ait été accessible de préférence à David b. Merwân [1]. Nous savons, en effet, que cet écrivain s'est tout particulièrement occupé du christianisme et de sa littérature, et c'est à lui que Kirkisâni a emprunté tous ses renseignements sur cette religion ; il passe pour avoir étudié les principes du christianisme à Nisibis auprès du célèbre philosophe et médecin Nânâ. C'est l'origine sans doute du récit rapporté par Kirkisâni [2] et d'après lequel il aurait été amené au christianisme par ce Nânâ. Mais ce dernier renseignement est doublement impossible, car premièrement on cite ses œuvres et ses opinions sans aucun scrupule dans la littérature juive, et, en second lieu, il a, au témoignage de Kirkisâni lui-même, composé deux ouvrages contre le christianisme, et les premières lignes de l'un d'eux se sont, en effet, conservées [3]. Mais il est encore plus impossible d'admettre, avec Harkavy, qu'il se fît d'abord chrétien et qu'il revint ensuite au judaïsme [4], car Kirkisâni n'aurait

[1] Pour Benjamin al-Nahawendi, il est seulement prouvé qu'il a connu des idées de Philon, qu'il a pu recevoir indirectement. Au contraire, David a dû prendre connaissance des ouvrages eux-mêmes.

[2] 1re partie, chap. VIII (éd. Harkavy, p. 306, l. 16 et suiv.).

[3] Voir mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 39.

[4] Kirkisâni, p. 260, et החוקר, II, p. 17. Harkavy veut même expliquer le nom אלמקמץ par « celui qui saute » d'une religion à une autre (du verbe arabe

pas manqué de mentionner explicitement un cas semblable, presque unique en son genre[1]. — David aurait traduit deux ouvrages chrétiens du syriaque (en arabe), un Commentaire de la Genèse, intitulé כתאב אלכליקה, et un Commentaire de l'Ecclésiaste[2]. Il était donc assez versé dans la littérature syriaque.

Et maintenant, Saadia eut-il aussi sous les yeux une semblable traduction syriaque de Philon ? Il est difficile de se prononcer, car il est possible que, comme nous l'avons dit, il ait emprunté sa citation à David b. Merwân ; mais il peut aussi l'avoir utilisée directement. Il est, en effet, permis de conclure avec une certaine vraisemblance d'un passage de son Commentaire de Daniel qu'il connaissait des chroniques chrétiennes en syriaque[3]. Nous ne devons pas nous en étonner outre mesure, car nous savons que les deux derniers Gueonim, Samuel b. Hofni et Haï, ont consulté la traduction chrétienne syriaque de la Bible. Le premier cite formellement, dans son commentaire de la Genèse, sur XLVII, 31, « le traducteur chrétien », qui, contrairement à l'esprit de l'Ecriture, a traduit dans ce verset le mot מטה, non par « lit », mais par « bâton »[4], et c'est, en effet, la traduction de la Peschitta (וסגד איסראיל על ריש חוטרה)[5]. Quant à Haï, nous savons qu'il fit

קמץ, « sauter ») ! — Remarquons, en passant, que des légendes chrétiennes d'origine tardive affirment aussi que Philon fut converti au christianisme à Rome par l'apôtre Pierre, mais que plus tard il embrassa de nouveau le judaïsme, voir Zœckler, *loc. cit.*, 350 en haut.

[1] Si des Caraïtes postérieurs désignent David comme un גר צדק (voir Pinsker, p. 46 en haut, et החוקר, *l. c.*), il n'en résulte pas qu'il fut réellement un prosélyte, pas plus qu'il ne résulte qu'il ait été Caraïte de ce que des sources caraïtes le désignent comme tel.

[2] Kirkisâni dit seulement au sujet de David (p. 306, l. 22) : ואיצא פאנה נקל מן כתב אלנצארי ותפאסירהם תפסיר בראשית ואסמאה כתאב אלכליקה ותפסיר קהלת איצא. Par contre, on lit formellement dans un commentaire manuscrit de la Genèse (publié par Harkavy, *ib.*, p. 261) qu'il a fait ces traductions du syriaque : וקד דון דאוד בן מרואן אלרקי אלמערוף באלמקמץ פי תפסיר בראשית כתאבא חסנא נקלה מן תפאסיר אלסריאנין אלך. Sur le כתאב אלכליקה, cf. encore Harkavy, החוקר *l. c.*, et mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 35.

[3] Voir mes *Miscellen über Saadja*, III, 22 (= *Monatsschrift*, XLIV, 512).

[4] Ed. Israelsohn, p. 122, l. 8 : וקד צחף נאקל אלנצארי על ראש המטה ואתבא על עצאתה עלי טן אנה מטה אלדי תפסירה עצי ואלכפט ואלתפסיר מלתלפאן.

[5] C'est aussi la traduction des Septante : ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ. Mais il n'est pas nécessaire d'admettre, avec Bacher (*Revue*, XVI, p. 133), que Samuel ait eu sous les yeux une traduction arabe de la Bible, œuvre chrétienne arrangée d'après la Septante. Dans les parties anti-chrétiennes de l'*Eschkol ha-Kofer*, qui manquent dans l'édition, mais que Bacher a ensuite éditées, Hadassi critique aussi la fausse traduction de ce verset (*J.Q.R.*, VIII, 432, l. 16 : ושנו מלת וישתחו ישראל על ראש המטה להעמיד חוק הצלוב). Cf encore Harkavy, *Studien und Mitteilungen*, III, 49, note 125.

demander au Katholikos, par l'intermédiaire de R. Maçliah, quelle était la traduction syriaque de Psaumes, CXLI, 5[1]. Le syriaque n'était donc pas pour les Gueonim une « terre inconnue ».

L'existence d'une traduction syriaque de Philon aurait un grand intérêt même pour l'histoire générale de la littérature, car nous ne connaissons jusqu'ici qu'une seule traduction orientale, l'arménienne, qui nous a même conservé, comme on sait, beaucoup de traités qui se sont perdus dans l'original grec[2]. Espérons donc que de nouvelles découvertes éclaireront d'une lumière plus vive cette question si attachante.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie, le 23 décembre 1904.

Post-scriptum. — Après que cet article était déjà imprimé, a paru un opuscule de Wittmann, intitulé *Zur Stellung Avencebrol's* [*Ibn Gebirol's*] *im Entwickelungsgang der arabischen Philosophie* (volume V, fascicule I des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, publiés par Baeumker et Hertling, Munster, 1905). L'auteur y soulève de nouveau la question des sources de Gabirol et il recherche principalement quelle place le *Fons vitae*, dans ses éléments essentiels, occupe, d'une part en face de la philosophie grecque et spécialement néo-platonicienne, de l'autre en face des courants intellectuels plus ou moins contemporains. Un chapitre est consacré à la théorie principale de Gabirol, la doctrine de la volonté (p. 15-35). Déjà Guttmann (*Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, p. 23, 251) a fait remarquer que la place qui est assignée à la volonté dans la doctrine de Gabirol et la désignation de la volonté comme étant la « parole » efficiente de Dieu présentent plusieurs points de contact avec la doctrine du *Logos*. L'analogie entre le *Logos* et la volonté comprend aussi bien la relation avec Dieu que la relation avec le monde. Sous le premier rapport, dans l'un comme dans l'autre, la relation avec Dieu est indécise, en ce sens que tous deux sont décrits, tantôt comme une qualité de Dieu, tantôt comme un être

[1] Pour la bibliographie de cette question, voir, en dernier lieu, Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, § 85. On sait que la traduction donnée par le Katholikos ne concorde pas avec la Peschitta.

[2] La traduction arménienne de Philon a vu le jour au ve siècle (cf. les prolégomènes de Léop. Cohn à son édition de Philon, t. I, p. LIII); il est cependant difficile d'admettre qu'elle ait été connue des auteurs juifs des IXe et Xe siècles. Il est toutefois possible que cette traduction n'ait pas été ignorée de Nânâ de Nisibis, et que c'est par lui que David al-Moukammes en aurait eu connaissance. Sur les rapports des Juifs avec l'Arménie en général, cf. *Jew. Encycl.*, s. v. *Armenia* (II, 117).

à part à côté de Dieu, et la volonté est de même pareille au *logos* dans sa relation avec le monde. La volonté, elle aussi, a formé le monde et elle est aussi le principe par lequel Dieu a une activité extérieure. Mais Guttmann n'ose pas déterminer s'il y a là une véritable dépendance de Gabirol à l'égard de Philon, car on ne sait autrement rien de la connaissance qu'auraient eue les Arabes des écrits de Philon. Wittmann maintient aussi l'accord entre les doctrines de Philon et de Gabirol. Selon lui, Gabirol prend pour point de départ la doctrine du logos des philosophes grecs telle qu'elle a été présentée par la philosophie alexandrine, mais le logos est devenu une volonté, et ainsi cette doctrine prend une direction qui dépasse la philosophie grecque. L'idée de la volonté chez Gabirol est comme telle, d'après Wittmann, empruntée au théisme tel qu'il est corporifié dans le dogme mahométan, car là la volonté, la force créatrice, est la qualité prédominante de Dieu. Il est ensuite montré que la doctrine de la volonté a été développée chez les Arabes longtemps avant Gabirol. Mais Wittmann néglige complètement la question capitale, qui est de savoir la source par laquelle Gabirol a appris à connaître la doctrine du logos de Philon. Si nos considérations ci-dessus sont exactes et si les écrits de Philon étaient connus des auteurs juifs de l'Orient au IXe et au Xe siècles, qu'y a-t-il de plus naturel que d'admettre que Gabirol s'est fondé sur ces auteurs et leur a emprunté ces notions sur les idées de Philon ? Le problème, il est vrai, qui consiste à retrouver la source immédiate de Gabirol en cette matière, est encore réservé jusqu'à de plus amples découvertes.

S. P.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XXI

Le *Amr ilâhî* (*hâ-'inyân hâ-élôhî*) chez Juda Halévi.

En 1877, D. Kaufmann a démontré que Juda Halévi avait conçu l'idée maîtresse de son Khazarî sous l'impulsion des théories qu'il avait trouvées dans les écrits du grand théologien musulman. Depuis que la *Destruction des Philosophes* (*Kitâb al-Tahâfout*) (1884) ainsi qu'un grand nombre des traités théologiques moins considérables de Ghazâlî sont devenus accessibles à tous dans l'original arabe, grâce surtout aux éditions du Caire [2], on a pu approfondir encore davantage et notablement compléter cette démonstration sur bien des points, en confrontant en détail tous les éléments de la question.

La dépendance où est l'auteur du Khazarî à l'égard de Ghazâlî se manifeste, d'ailleurs, aussi par la forme du *dialogue* [3] qu'il a donnée à son ouvrage, qui diffère essentiellement des Demandes et Réponses à travers lesquelles se poursuit l'exposé d'Ibn Gabirol dans le *Fons Vitae* [4]. Là, le disciple se contente d'entamer le

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, 1-14; XLIV, 63-72; XLV, 1-12; XLVII, 41-46; XLVIII, 179-186; XLIX, p. 219-230.

[2] Le *Tahâfout*, avec la réfutation d'Ibn Roschd et un ouvrage analogue du savant pare Khodyah-zâdéh, composé sur l'ordre de Mouhammed II, le conquérant de Constantinople, imprimé au Caire en 1302-3. Cf. Barbier de Meynard dans le *Journal asiatique*, 1877, I, p. 30. Depuis, le *Tahâfout* a été imprimé peu après à Bombay, en 1304 (1886-7), 94 pp. in-4°, et une traduction française a été entreprise par le baron Carra de Vaux (*Muséon*, XIII, et suiv.). Le *Tahâfout* d'un autre théologien, consulté par le sultan Mouhammed II, Alâ al-dîn Alî al-Tousi (mort en 887 = 1482, cf. H. Kh., II, p. 476, l. 2 et suiv., n° 3764), a paru récemment à Haïdarabad sous le titre, الخفوت. Sur le titre, cf. Houtsma, *Catalogue Brill*, éd. de 1889, n° 964.

[3] De toute la littérature théologique de l'Islam, c'est dans la *Risâla* de Schâfi'î que l'on aperçoit çà et là une tendance imparfaitement marquée vers la forme dialoguée.

[4] Il ne paraît pas nécessaire de faire remarquer que les dialogues entre l'âme et l'intelligence chez Behaï sont d'un ordre tout à fait différent.

sujet traité en posant une question ; le maître et l'élève commencent par se mettre d'accord, *secundum regulam probationis*, sur le procédé à suivre pour poser la question. Le roi des Khazares, au contraire, contribue, en quelque sorte, par ses objections, à faire avancer l'exposé. Le modèle le plus direct de ce genre de composition me paraît avoir été le *al-Kustâs al-moustakîm*[1], dans lequel Ghazâlî, en se fondant sur les principes de la logique, donne une réfutation des *Ismâ'îlîyya* (qu'il appelle toujours *Ta'limiyya*), présentée sous la forme d'un dialogue entre l'auteur et un partisan juré de cette secte.

Juda Halévi, non seulement adopte les points de vue théologiques de Ghazâlî, en refusant de prendre la *philosophie* pour critérium des vérités religieuses, mais encore dans l'attitude qu'il prend vis-à-vis du *Kalâm*, il suit les sentiers que Ghazâlî a tracés pour développer son système théologique. C'est pourquoi, non content d'engager son disciple à ne pas se laisser *intimider*[2] par les noms des philosophes grecs, il déclare que les spéculations des Moutakallimoûn sont nuisibles au sentiment religieux. L'homme vraiment pieux n'a pas besoin de ces subtilités. Ce que Juda Halévi dit à ce propos (V, ch. XVI) a tout l'air d'être l'abrégé des développements étendus que Ghazâlî, dans un chapitre de son *Ihya*, consacre à ce sujet[3] et de l'ouvrage qu'il a écrit spécialement sur cette question sous le titre de *Réfrènement des hommes qui voudraient pénétrer dans la science du Kalâm*[4].

[1] Imprimé par Mouçtafâ al-Kabbânî, Caire 1318-1900.

[2] La tournure اسامى هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس, dans *Tahâfout*, 3 l., 1, d'après laquelle J. H. a formé son expression : לילא תהול ענדך אלפלספה (cf. Kaufmann, *l. c.*, p. 125, notes 17 et 18), est déjà attestée pour une époque antérieure. Au IXe siècle Aboû Souleïmân al-Mantikî (voir *Revue*, XLVII, p. 43) dit de Ibn Zour'a qu'il n'apporte rien à leur réunion, si ce n'est qu'il se donne de grands airs et « inspire la crainte avec Aristote, Platon, Socrate et Bokrat (Hippocrate), et avec d'autres noms encore » فليس لنا منه اذا جالسنا الا النفخ والتعظم والتهويل بارسطاطاليس وافلاطون وسقراط وبقراط وفلان وفلان ; Aboû Hayyân al Tauhîdî, *Risâlat fi-l-'ouloûm* (Stamboul, 1301, p. 31). — J. H. emploie aussi pour les théories des Métriciens, auxquelles il compare le Kalâm, l'expression כלמאת האילה (p. 330, l. 23 ; Ibn Tibbon : דברים מבהילים). Cf. à ce sujet Kaufmann, *Die Spuren Batalyusis...*, p. 31.

[3] *Ihyâ*, I, p. 21, l. 20 : « On peut s'en occuper autant qu'il convient pour pouvoir combattre un hérétique qui fait de la propagande pour son hérésie : القدر الذى يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة » ; à cela correspond exactement l'application que fait J. H. dans le Khazarî, V, 16, *in init.* (éd. Hirschfeld, p. 330, l. 14) de la maxime de la Mischna : דע מה שתשיב וכו', qui est aussi invoquée dans le même sens par Behaï (éd. Yahouda, p. 5, l. 5 d'en bas ; p. 7, l. 4).

[4] *Ildjâm al-'awâmm 'an al-khaud fi'ilm al-Kalâm* (Caire, 1309 = 1891).

Dans ses conclusions, il tombe également d'accord avec Ghazâli que l'étude du Kalâm ne peut servir qu'à chercher des armes pour combattre les incrédules, mais non à fortifier la foi personnelle.

Le cercle d'idées de Ghazâli n'est pas le seul auquel Juda Halévi ait emprunté les matériaux qui lui ont servi à édifier son système théologique. Ainsi, on ne peut guère contester [1] que la théorie d'après laquelle de génération en génération l'*âmr ilâhî* (העניין האלהי) a passé d'Adam à ceux de ses descendants qui étaient dignes d'un tel privilège, s'inspire de la conception, dominante dans toutes les branches du Chi'itisme, du *noûr Mouhammedî*, qui, transmis depuis Adam, de génération en génération, arrive jusqu'à Mouhammed, passe, après le Prophète, d'Imam en Imam, et confère à ceux-ci une supériorité spirituelle. Dans certaines sectes dérivées du Chi'itisme cette substance spirituelle, qui se transmet dans la série des Imams, est appelée : الجزء الالاهي, « la partie divine » [2]. A vrai dire, l'esprit divin, pour Juda Halévi, ne passe pas de l'un à l'autre en vertu d'une simple transmission héréditaire : la grâce libre que Dieu ne refuse pas à qui en est digne y coopère aussi. Cependant la parenté des deux conceptions peut d'autant moins être contestée que cette théorie de la transmission spirituelle est, chez Juda Halévi, en connexion étroite avec un autre ensemble de notions, que le même milieu étranger lui a suggérées. L'antithèse entre le צפרה et le לבאב [3] (סגולה), d'une part, qui désignent l'élément auquel s'unit le ענין אלהי (I, ch. XLVII, p. 22, l. 14 et suiv. ; I, 95, p. 44 *passim* ; I, 103, p. 54, l. 27 et suiv.), et dans la sphère duquel s'est produite la transmission continue de la supériorité spirituelle depuis Adam jusqu'aux générations postérieures (I, 63, p. 28, l. 1), et, d'autre part, le קשר (קליפה), qui en est indigne, a été empruntée par Juda Halévi à des conceptions néo-platoniciennes qui lui étaient accessibles en langue arabe et qui, de son temps, avaient pénétré à maintes

[1] C'est ce que conteste Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 177, note 136, bien que la leçon وتناج, qu'il suppose, p. 226, note 212, pour le passage de la p. 256, l. 18, dans l'éd. Hirschfeld, confirmerait justement cette origine. Il faut toutefois lire ici ותנכאק (Hirschfeld ותלאסק) ; cf. *ibid.*, p. 106, l. 10 : אלנאצר אנסאקת.

[2] Schahrastâni, p. 133, l. 3 : تناج الجزء الالاهي في الايمة ; *ibid.*, l. 10 : العامة تور يتناج من شخص الى شخص (cf. p. 113, l. 3 ; 114, l. 6. Je trouve le plus ancien témoignage littéraire de cette « transmission » chez le poète Kumeit (éd. Horovitz), III, v. 5, 6. Le développement de l'explication de ces vers, pour laquelle je me sépare de l'éditeur, nous ferait sortir du cadre de cette *Revue*.

[3] Le discours de l'Iranien, dans *Animal et homme*, éd. Dieterici, p. 61, l. 2 et suiv., fournit un exemple instructif de l'emploi de لب.

reprises dans les milieux juifs [1]. D'après Proclus, le monde consiste en deux sphères : le monde de la clarté ou du noyau, et celui du trouble et de l'écorce : فانقسم العالم الى عالمَيْن عالم الصفوة واللبّ وعالم الكدورة والقشر [2].

Ce sont précisément des influences néo-platoniciennes que Juda Halévi a si facilement acceptées. Sur la félicité ultra-terrestre, il parle, I, 103 (p. 56, l. 9 et suiv.), tout à fait la langue des *Ikhwân al-çafâ* [3], et il est tout aussi accueillant pour le parallélisme du Macrocosme et du Microcosme, IV, 25 (p. 270, l. 20 et suiv.), idée déjà familière à l'ancienne philosophie, mais que Juda Halévi a empruntée, comme on en a fait la remarque, aux cercles des « Frères sincères ».

Aussi ne saurions-nous nous étonner que l'idée réellement capitale de son système soit en rapport avec la théorie néo-platonicienne de l'*émanation*. La doctrine de l'émanation, qu'il rejette [4] en l'accompagnant de remarques satiriques, est celle des *péripatéticiens* arabes, qui font naître les sphères inférieures et leurs esprits de la pensée des esprits des sphères, dirigée en deux sens ; ce n'est pas la théorie de l'émanation des Néo-platoniciens.

C'est ce que nous allons voir maintenant par la place que le *amr ilâhî* occupe dans son système. Nous croyons que ce terme, qui appartient à la doctrine néo-platonicienne de l'émanation, a été utilisé par Juda Halévi d'une façon originale dans sa théorie de l'élection, mais sans qu'il en dissimule entièrement la signification primitive. Le *amr ilâhî* est une force venant de Dieu [5] et conférant aux personnes et aux choses qui en sont gratifiées une qualité spirituelle d'existence supérieure à celle qui réside chez les individus de même espèce non favorisés de cette grâce. Elle s'unit aux hommes élus, aptes à la recevoir, non en s'attachant à eux d'une manière mécanique (אתצאל לצוק ומאכה), mais en conduisant et déterminant l'esprit de l'homme comme une force interne (IV, 3 ; p. 232, l. 22). Elle les pénètre comme la lumière [6]

[1] Les savants de Kaïraouan au xe siècle utilisent la théorie platonicienne des *Idées* dans une Consultation adressée à Scherira pour expliquer un passage du Talmud et ils la citent d'après des Commentaires des Gueonim, voy. תשובות הגאונים, éd. Harkavy, p. 199. Cf. *Horovitz* dans *Monatsschr.*, 1904, p. 575.

[2] Schahrastanî, p. 341, l. 6.

[3] Kaufmann, *op. cit.*, p. 141, a également admis, en invoquant d'autres exemples, que les théories de Juda Halévi s'accordent parfois avec la doctrine de ces écrivains. — Sur le Macrocosme et le Microcosme, voir *ibid.*, p. 210.

[4] Kaufmann, *l. c.*, p. 130.

[5] Appelée aussi pour cette raison : קוה אלאדיה, *Khazarî*, I, 95 (p. 44, l. 9).

[6] Le *amr* est aussi désigné comme כור dans II, 30 (p. 112, l. 8) ; III, 1 (p. 142, l. 7). La cause première est aussi définie dans la *Théologie d'Aristote*, éd. Dieterici,

s'infiltre à travers le miroir (III, 17, p. 164, l. 14). De même que l'âme rationnelle se communique seulement aux organismes qui sont convenablement préparés à l'accueillir (אסתעדאד), de même le *amr ilâhî* ne pénètre que dans les esprits qui sont susceptibles et dignes de se l'approprier (II, 24; p. 92, l. 6, 17; p. 94); il est, pour ainsi dire, aux aguets (כאלמרתקב), afin d'apercevoir les esprits aptes à le recevoir et de s'unir à eux (II, 14; p. 80, l. 24). On arrive à être favorisé de ce privilège, non pas en aiguisant son esprit au moyen de l'exercice scientifique, mais en aspirant d'une façon mystique au monde supérieur [1] (דרקא לא קיאסא, III, 17; p. 260, l. 14). Outre l'aptitude spirituelle, un autre moyen qui conduirait à l'union avec le *amr ilâhî*, c'est d'obéir à certaines lois (II, 12; p. 76, l. 24) que Dieu a établies comme un « pacte » entre lui et son peuple (I, 98; p. 52, l. 4; II, 34; p. 102, l. 10); et par là, Juda Halévi entend principalement les commandements de la religion positive qui ne sont pas fondés sur la raison (II, 48; p. 108, l. 12), surtout la circoncision (III, 9, p. 150, l. 5) et le sabbat, qui est tout particulièrement institué pour faire réussir l'union avec le *amr ilâhî* (III, 5; p. 146, l. 17; cf. I, 86; p. 38, l. 6). Mais il exclut très expressément des signes du *amr ilâhî* la dévotion hypocrite (II, 56; p. 116, l. 1). L'action personnelle de cette force divine se manifeste dans le prophétisme (I, 109; p. 58, l. 1; — V, 20; p. 344, l. 10), dans les discours des prophètes et dans la différence que leur parole présente avec la parole naturelle (אלנטק אלטביעי), ainsi que dans les actions miraculeuses de la divinité, qui dépassent le domaine de la nature (V, 21; p. 354, l. 6).

De même que cette influence divine est limitée à une portion déterminée de l'humanité, de même son action est bornée dans l'espace à des territoires choisis. La Terre sainte est, d'après sa situation, « l'endroit qui y convient exclusivement » (אלמוצע אלכאצ באלאמר אלאלאהי) (I, 95; p. 46, l. 2, et très souvent). Le sanctuaire est de préférence le lieu du *amr ilâhî* (I, 99, p. 52, l. 22). La dignité de la personne et celle de l'endroit doivent coopérer pour que cette force spirituelle et divine entre en activité (II, 12 et suiv.). Les descendants d'Ismaël (les sectateurs de l'Islam), bien qu'ils répudient l'idolâtrie, en sont très éloignés, « parce qu'ils ont modifié la Kibla (direction qu'on prend en priant), et qu'*ils cherchent le amr ilâhî en un lieu* (la Mecque) *où on ne saurait le trouver*,

d. 51, l. 5-8; p. 118, l. 4 d'en bas: نور et نور الانوار; *lumen factoris primi alti et sancti*, *Avencebrolis Fons Vitae*, éd. Baeumker, p. 181, l. 6.

[1] Cf. *Théol. d'Arist.*, p. 163, l. 3 d'en bas. On devient apte à saisir le monde intellectuel par la contemplation spirituelle (نظر العقل), non par la logique et le syllogisme (لا بمنطق وقياس).

sans compter qu'ils ont changé la plupart des lois de la religion positive » (IV, 13; p. 254, l. 15).

Si, dans ce qui précède, nous avons extrait, parmi les notions concernant le *amr ilâhî*, celles qui ont rapport à l'humanité, nous ne devons pourtant pas passer sous silence le côté métaphysique de cette conception. On a l'impression qu'il n'y pas de séparation bien précise entre le *amr ilâhî* et la divinité elle-même. Le *amr* dirige les êtres spirituels et les sphères (IV, 25; p. 274, dernière ligne, et suiv.); il est plein de sollicitude pour le monde créé, et il a connaissance de son activité (III, 11; p. 156, l. 27); même l'expression talmudique : הוא מקומו של עולם וכו' est appliquée (IV, 25; p. 274. l. 16) au *amr ilâhî*, *qui unit les contraires* (אלמוֹלֵךְ בין אלמתצאדאת), ce qui nous rapproche de nouveau des définitions néo-platoniciennes, qui qualifient précisément le Créateur : *le juge entre les choses contraires* qu'il a lui-même produites [1].

Si, de toutes ces citations, nous ne pouvons tirer aucune définition précise de la force divine dénommée par Juda Halévi *al-amr al-ilâhî*, nous ne pouvons pas, par contre, concevoir aucun doute sur la source à laquelle il a puisé ce terme.

Les lecteurs de ces lignes savent fort bien qu'on se représentait, dans le Néo-platonisme, la gradation des substances spirituelles, qui servent d'intermédiaires entre l'Être primitif et le monde matériel, comme une série d'émanations de la manière suivante : « De Dieu émane l'Intellect universel, de celui-ci l'Ame du monde, de celle-ci la Nature, de celle-ci le monde des phénomènes [2]. » Les trois premières sphères constituent le monde de l'intelligence pure et de l'infini éternel; la quatrième forme la transition au monde du fini [3]. Dans l'application faite par les Musulmans de cette doctrine néo-platonicienne, nous voyons qu'ils emploient, en la développant, le terme *amr*, et qu'ils décrivent ainsi qu'il suit la série des degrés que comprend le monde de la pure intelligence : « L'Être primitif (al-Kadîm) a fait sortir l'intellect universel au moyen du *amr*, et, par le moyen de sa médiation, l'Ame du monde [4]. » Il est facile de comprendre que

[1] Schahrastânî, p. 147, l. 15 : إله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادّين. D'après Jahya b. Mu'âd al-Râdî Dieu se fait connaître surtout par *djam 'al-addâd*, la conciliation des choses contraires (cité par le célèbre mystique 'Abd al Kâdir al-Djîlânî, dans *Sirr al-asrâr*, éd. de la Mecque, 1314).

[2] *Théologie d'Aristote*, édit. Dieterici; surtout p. 38, l. 6.

[3] العوالم الاربعة, Mas'oûdî, *Tanbîh*, éd. de Gœje, p. 161, l. 3 et suiv.

[4] Schahrastânî, p. 148, l. 1. Cf. Abou-l-Ma'âlî, *Kitâb bayân al-adyân*, dans Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, I, p. 158 Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, p. 151.

ces constructions aient déplu aux orthodoxes et qu'ils aient, pour ce motif, chargé d'épithètes malveillantes Platon, qu'ils considéraient comme la source première de ces hérésies[1]. « Les philosophes, disaient-ils, croient qu'il y a trois divinités : la Cause première, l'Intellect et l'Ame du monde[2]. »

La métaphysique néo-platonicienne s'était emparée de l'expression du Koran *al-amr*, mentionnée en combinaison avec l'Esprit (*roûh*), qui sert d'intermédiaire à la Révélation, afin d'obtenir une espèce de Logos[3]. Dans un sens plus large, le même mot est employé par opposition avec le monde des créatures (عالم الخلق), en parlant du monde de l'intelligence (عالم الأمر). Cette antithèse est tirée de ces mots du Koran : الا لهُ الخَلْقُ والأمْرُ (Soura VII, v. 52) : « N'est-ce pas à lui qu'est la création et le commandement[4] » ? et est un des lieux communs les plus fréquents de la littérature mystique de l'Islam. Mais ici nous avons affaire à une application particulière du *amr*, considéré comme une substance tout à fait spéciale, émanant de l'Être primitif.

Il sera particulièrement intéressant pour notre sujet de faire suivre ces considérations d'une citation que nous empruntons au Commentaire du Koran dû à *Fakhr al-dîn al-Râzi* (mort en 1209) sur la Soura II, v. 381[5] : « Avant l'apparition d'Alexandre, les Grecs s'efforçaient de construire des temples, auxquels ils donnaient les noms des *forces spirituelles* et des corps célestes lumineux. Ils se servaient de chacun de ceux-ci à part comme d'un objet de culte. Il y avait ainsi : le temple de la Cause première, qui est pour eux le *amr ilâhi*, puis le temple de l'Intellect pur (l'intellect universel), ainsi que celui du Gouvernement absolu du monde, celui de l'Ame (du monde) et de la Forme (absolue)[6], tous de forme

[1] Cf. *Jüdische Zeitschrift*, de Geiger, XI, p. 70, note 2. *Moufîd al-'ouloûm wa moubîd al-houmoûm* (Le Caire, 1310), p. 36 : افلاطون الملحد لعنه الله « Platon l'hérétique, qu'Allâh le maudisse ! » ; *ibid.*, p. 8, l. 7, il reçoit l'épithète de *zindîk*.

[2] *Moufîd al-'ouloûm*, *l. c.* : ثم اعتقد الفلاسفة ان الآلهة ثلاثة المبدأ والعقل والنفس.

[3] Cf. Sprenger, *Mohammed*, II, p. 233 et suiv. ; H. Grimme *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens* (Munich, 1904), p. 60 *b*, où l'explication du *amr* comme un équivalent du Logos est donnée comme conforme à la signification primitive.

[4] *Ikhwân al-çafâ* (éd. de Bombay), III, p. 42 : فالخلق هو الامور الجسمانية والامر هو الجواهر الروحانية.

[5] *Mafâtîh al-ghaib* (éd. du Caire), I, p. 133 en haut : ان اليونانيين قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيّرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدوّرات كلها الخ.

[6] Il serait déplacé ici, et d'ailleurs sans intérêt pour notre sujet, de parler des variantes du texte.

ronde ; celui de Saturne était hexagonal, etc. ». Il est évident que le début de ce passage constitue un anachronisme et que Fakhr al-dîn a simplement rapporté aux anciens Grecs ce que ses sources racontaient sur les Harrâniens et les Sâbiens. Nous avons donné à Fakhr al-dîn la préférence sur Mas'oûdî, sa source probable [1], à cause de l'addition qu'il a faite à son récit, en disant que la Cause première est aussi désignée comme étant *al-amr al-ilâhî* (θεῖος λόγος), ce que nous ne pouvons interpréter qu'en entendant par là une substance spirituelle qui émane, la première, de l'Être primitif.

Nous reconnaissons ainsi la signification originelle du *amr-ilâhî* chez Juda Halévi. Que cet écrivain le considère comme la première substance spirituelle dans le processus de la série des émanations, c'est ce qui résulte, sans la moindre équivoque, de ce que le *amr ilâhî* apparaît en fait plusieurs fois chez lui en tête d'une gradation dont 1° il est lui-même le point de départ et qui se poursuit progressivement par 2° l'Intellect (אלעקל) [2], 3° l'Ame du monde (אלנפס), 4° « la Nature naturante » (אלטביעה). Cette succession apparaît dès le premier passage (I, 42 ; p. 20, l. 23 et suiv.) où Juda Halévi introduit dans la bouche du roi des Khazares la notion du *amr ilâhî* ; il faut seulement corriger le mot אלאנסאני de l'édition en אלנפסאני (la traduction d'Ibn Tibbon est exacte). Le *amr ilâhî* est mentionné avec le même processus successif dans II, 14 ; p. 80, l. 24 ; — V, 2 ; p. 294 en bas [3] ; cf. encore I, 95 ; p. 44, l. 8-10 (où la progression est descendante) [4].

Juda Halévi avait donc conscience de la signification primitive et du rôle de ce terme néo-platonicien. Toutefois la variété des noms qu'il lui donne (voir les notes précédentes) prouve déjà qu'il ne lui maintenait pas la précision systématique que ce terme avait dans la doctrine des partisans de l'émanation, et c'est avec la plus entière liberté qu'il l'adapte à son but particulier, national et théologique. Par là même la signification primitive de l'expression a été obscurcie, et dans la traduction hébraïque [5], qui le rend par הענין האלהי, elle est entièrement voilée.

[1] *Prairies d'or*, IV, p. 62 et suiv. C'est de là aussi qu'est tiré le récit qui se lit dans la Cosmographie de *Dimischkî*, comme l'a démontré Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 381 et suiv.

[2] Il parle aussi d'un *Monde de l'Intellect* particulier, עאלם אלעקל (IV, 25 ; p. 274, l. 24).

[3] Au lieu de אמר (p. 296, l. 1), on trouve ici אלעלם אלאלאהי « la science divine ». Ce passage est encore important à un autre point de vue, parce qu'il est dirigé contre les Moutakallimoûn, qui n'admettent pas cette gradation.

[4] On lit ici : אלקוה אלאלאהיה, « la force divine ».

[5] Il arrive même une fois à Ibn Tibbon de traduire par méprise cette expression par החקים האלהיים, II, 56 ; p. 117, l. 2.

Nous voudrions, à ce propos, relever parmi les termes usités par lui [1] une expression dont Juda Halévi se sert en connexion avec ce terme et qui rappelle la phraséologie néo-platonicienne. Il dit à deux reprise que le *amr ilâhî* est *généreux* (גראד, II, 26; p. 94, l. 10) [2] : « Il veut faire du bien à tous, et, quand un objet a les qualités requises et est préparé à recevoir sa direction, il ne se dérobe pas à lui et ne se refuse pas à faire couler (אלאפאצה) sur lui la lumière et la sagesse ». Et ailleurs : « Il ne peut pas être question d'avarice (בכל) à propos du *amr ilâhî* » (V, 10; p. 308, l. 14, 28). Or, ces conceptions et cette manière de s'exprimer sont extrêmement courantes dans la littérature qui se rattache au cercle néo-platonicien. Il y est continuellement question de « l'épanchement incessant des grâces émanant de la Cause première » [3], du « Guide de toutes choses et de sa Cause qui répand tout le bien sur ceux qui y aspirent » [4]. On applique volontiers à Dieu, considéré comme Cause première, l'épithète de جواد « qui épanche ses dons gracieux (جود) ». Pour démontrer l'éternité du monde, Proclus dit, entre autres choses, que Dieu est *djawâd*, et qu'il est inconcevable qu'il ait jamais retenu ses dons, avant de les avoir placés dans le monde; « il est impossible qu'il ait jamais retenu l'effusion de sa bonté (فيض جُودة) » [5]. « Les effets de la Cause première sont des conséquences de la grandeur de sa générosité » (عظم جودها) [6]. Parmi les anciens philosophes [7], même le Mou'tazilite al-Nazzâm s'est approprié cette conception : « Il est impossible, dit-il, que le Généreux (Dieu) retienne quelque chose par devers lui [8]. » D'ailleurs, la Cause première n'est-elle pas, dans la doctrine néo-platonicienne, identique avec le « Bien pur » (الخير المحض) (= הטוב הגמור)?

[1] Par exemple, אתצאל, ארתבאט, en parlant de la pénétration du *amr ilâhî* dans l'homme. Ce que J. H. dit de l'activité pure et sans mélange du *amr ilâhî* (מאלהיה אלאבריז, « comme l'or pur », I, 49; p. 24, l. 5. — V, 21; p. 354, l. 11) est à rapprocher de la *Théologie d'Aristote*, p. 52, l. 6, et suiv., où la même idée est appliquée à toutes les substances spirituelles (*roûhâniyyât*).

[2] Ed. גראד, ce qui a été déjà corrigé dans la *Z.D.M.G.*, XLI, p. 699; cf. aussi V, 20; p. 348, l. 16.

[3] *Théol. d'Aristote*, p. 131 en bas; p. 136, l. 4. *Liber de causis*, éd. Bardenhewer, p. 79, l. 2; p. 95 et s.; p. 99, l. 1, 10 et suiv.

[4] *Hermès Trismégiste*, éd. Bardenhewer, p. 105, l. 10.

[5] Schahrastâni, p. 339, l. 7 et suiv., 16 et suiv. Mas'oûdî, *Tanbîh*, éd. de Goeje, p. 117, l. 3 : وكيف يفيض عليها جودة.

[6] *Liber de causis*, p. 96, l. 6, où l'on insiste, comme Juda Halévi, sur ce que le degré de l'action produite par l'émanation dépend de la qualité de celui qui la reçoit.

[7] Cf. aussi *Pseudo-Empédocle*, Schahrastâni, p. 260, l. 9, traduit par Munk, *Mélanges*, p. 242, l. 11, « libéralité ».

[8] Schahrastâni, p. 38, l. 1 : الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا.

Grâce à la nomenclature que nous venons d'apprendre à connaître nous pouvons aisément retraduire en arabe les termes d'Ibn Gabirol, entièrement identiques à ceux qui ont été cités précédemment : « quia factor primus excelsus et sanctus *largus est ex eo quod habet apud se*, scilicet qui a omne quod est ab eo effluens est »[1]. La même idée est encore reflétée par le titre latin de son ouvrage perdu, *Origo largitatis* (= الجود).

Dans les écrits des Ismâ'iliens, qui, au sein de l'Islam, se sont approprié avec le plus de logique les doctrines néo-platoniciennes, et qui les ont mises en œuvre pour les appliquer à leurs tendances particulières, Dieu apparaît aussi comme celui qui « fait rayonner sa *générosité* sur tous les mondes »[2]. Toutes ces expressions doivent être entendues au sens de l'émanation.

On voit que Juda Halévi, en appliquant les mêmes épithètes à son *amr-iláhi*, se meut dans le cercle des idées néo-platoniciennes.

XXII

Particularités dialectales judéo-arabes.

Les particularités dialectales des Juifs parlant l'arabe[3] n'ont été étudiées jusqu'ici que par les savants qui ont traité des dialectes du Maghreb. Nous possédons sur ce sujet des remarques éparses de W. Marçais[4] et d'Edmond Doutté[5], si nous négligeons les renseignements de Mouliéras à cause du ton passionné dont il n'a pas su préserver ses données sur les Juifs du Maroc septentrional[6]. Les mentions occasionnelles de ce genre ne nous ont pas appris grand'chose jusqu'ici sur ce sujet, qui n'a pas fait l'objet d'une étude particulière.

[1] *Avencebrolis Fons Vitæ*, éd. Cl. Baeumker, p. 117 et suiv. (III, 13); cf. les passages cités à l'Index, *s. v.* largus.

[2] Stanislas Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (*Notices et Extraits*, XXII, 1), p. 220, l. 9 : يفيض جُودهُ على سائر العوالم.

[3] Cf. Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, p. XXI.

[4] *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen* (Paris, 1902), p. 167, note 4; 183, note 2; 206, note 2 (dialecte juif tlemcénien).

[5] *Un texte arabe en dialecte oranais* (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XII, p. 391 (tirage à part, p. 55), notice isolée sur la phonétique de Mogador.

[6] *Le Maroc inconnu*, II, (Paris, 1899). Le même auteur note que les Juifs de Fez prononcent « meschlem » au lieu de « mouslim »; Mouliéras, *Fez* (Paris, 1902), p. 198.

Il est beaucoup plus commode et plus facile d'observer les judaïsmes spéciaux à l'arabe *écrit*. Ils sont, en grande partie, influencés par l'hébreu. Des mots hébreux sont « arabisés », comme quand, par exemple, أَشْفَعَ est employé dans le sens de l'hébreu הִשְׁפִּיעַ, « émaner », ou خَرَطَ dans celui de l'hébreu חרט, « graver », تَأْكِل dans celui de הִתְאַכֵּל (Sam. b. Hofni), متلسنين = מְלַשְׁנִים etc. Un exemple intéressant de ce fait est l' « arabisation » du mot פטר, « contenter quelqu'un » dans les discussions halachiques, par exemple dans une question d'hérédité : ולדה אלמפטור יטלב אלארת, ou encore : אלך' דרהם אלדי אפטרך בהא אבוך, et, comme nom verbal : וחו אלדי נסמיה אלאפטאר[1]. Naturellement, de tels phénomènes ne sont pas propres au judéo-arabe. Même dans le syro-arabe parlé, aussi bien que dans les expressions arabes des Coptes d'Egypte, on a pu observer des syriacismes et des copticismes lexicographiques, sans parler des mots étrangers.

On constate un fait du même genre quand un mot arabe est employé dans une construction empruntée à l'emploi du terme hébreu correspondant. C'est à ce point de vue seulement qu'on comprend l'emploi du verbe قال (en hébreu אמר), dans une phrase comme : אלא תופי אחר ודפן יום ר"ה הלי קאל עליה צדוק הדין אם לא ... צדוק דינו של משה לא יקאל פי יום אלסבת אלא כאן פיה ר"ח'[2], « Si quelqu'un meurt et est enterré le jour de l'an, la prière צדוק הדין doit-elle *être dite* pour lui ? », etc. Aucun autre Arabe n'emploierait le verbe *kâla* pour parler de la récitation de la prière des morts.

Tout à fait indépendamment de l'influence de l'hébreu, il a pu s'établir une particularité étrangère au langage arabe ordinaire. Je ne suis pas en mesure d'affirmer que ce phénomène peut être constaté dans un grand nombre d'exemples. Au risque de n'intéresser par là que les lecteurs arabisants de cette *Revue*, je voudrais examiner ici un seul exemple, que j'ai suivi par hasard.

Il s'agit de la construction du verbe عَنَى dans les phrases explicatives. Dans l'arabe correct la chose qui doit être expliquée suit ce verbe, accompagné de la préposition ب, et le mot qui contient l'explication se met à l'accusatif sans préposition. J'ai déjà eu l'occasion de constater ailleurs[3], à propos d'un commentateur arabe de la Haggada de Pâque, qu'il fait suivre ce dernier mot,

[1] *Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, p. 187, l. 2, 3 ; *ibid*, l. 4 d'en bas. Cf. *Samuel b. Chofni*, éd. Israelsohn, p. 98, l. 4 d'en bas : קד אפטרה מן מיראתה.

[2] גנזי ירושלים, éd. Wertheimer, II, p. 5 *b*. Le même terme est toujours employé dans les indications qu'on trouve dans les traductions arabes du Siddour.

[3] *Z.D.M.G.*, L, p. 746.

au lieu de le construire avec l'accusatif, de la préposition إلى. Par exemple, يعنى بال נוי هنا الى مصر, « il désigne ici par le mot נוי l'Egypte ». J'ai exprimé l'opinion que l'auteur songe ici au synonyme يُشير « il fait allusion », verbe qui est construit avec الى. L'exactitude de cette explication m'a été depuis démontrée par un autre exemple. L'auteur de l'ouvrage intitulé *Ma'âni al-nafs*[1], faussement attribué à R. Behaï, écrit une fois : נשמת ירי כנחל גפריח בערה בה يعنى بذلك الى عقاب الظالمين, « Par les mots de Is., xxx, 33, on veut parler de la punition des malfaiteurs », c'est-à-dire qu'on y fait allusion.

Mais, à la même place, on trouve plus fréquemment encore, dans les mêmes cercles littéraires, ce verbe construit avec عن ; ainsi, dans un fragment de la Gueniza édité par Schechter[2], on lit, n° XVI, l. 5 : يعنى بذلك عن דברי תורה. R. Haï Gaon nous fournit aussi un exemple de cette tournure. Dans un passage de son Hâwi, que M. S. Poznanski nous a fait connaître récemment[3] et contenant une citation de R. Yehouda b. Bal'am (*ad* Ezéchiel, viii, 14), on lit : يعنى عن اولاد الالاهة, « il désigne (par Tammoûz) les enfants de la divinité ». De nombreux exemples de cette construction se trouvent dans l'ouvrage *Ma'âni al-nafs*, déjà cité ; ainsi fol. 19 *a* : واصحّ ما قيل فى בנתה ביתה يعنى عن حرف ال בית الذى ابتدى بها وهى فاتحة احرف الشريعة ومبداها « ce qui a été dit de plus juste sur בנתה ביתה (Prov., ix, 1) est que l'auteur désigne par là la lettre *beth*, qui est initiale et qui est le commencement des lettres de la Tora et le début de ce livre ». Correctement il faudrait dire, en arabe : يعنى به حرف الخ. — *Ibid.*, f° 22 *a*, au sujet de Ps., cxxxix, 5 : يعنى به عن אדם المتكوّن فى آخر الخليقة وهو متقدّم بنفسه فى المشيئة قبل وجود العالم, « il désigne par là Adam, qui fut appelé à l'existence à la fin de la Création, tandis que, par son âme, il précéda l'existence du monde dans la volonté divine ». — *Ibid.*, f° 36 *a* : يعنى عن אבותיו الصالحين مثل עֵבֶר, « Par le mot אבותיך (Gen., xv, 15), il désigne ses ancêtres pieux, par ex. : Eber ». — *Ibid.*, f° 42 *a* : وفى هذا قول דוד « רוחך טובה » يعنى عن الشجاعة والشهامة, « C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les paroles de David, Ps., cxliii, 10, sur la vaillance et la hardiesse ». — *Ibid.*, f. 42 *a* : ורוח נכון חדש בקרבי يعنى عن مَيْله الى

[1] Ms. de la Bibliothèque nationale, fonds hébreu, n° 1340, f° 55 *a*.
[2] *Saadyana*, p. 44.
[3] S. Poznanski, *Zur jüdisch-arabischen Litteratur* (tirage à part de la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VII, n°s 7-9, Berlin, 1904), p. 53, l. 19.

בת שבע وما لحقه من ادب البارى. Même le mot أراد, synonyme de عنى, est ensuite construit de la même manière : *ibid.*, f° 29 *a*, sur Ps., XXXI, 20 : يريد بذلك عن טובו הצפון אשר צפן לך.

Il n'est pas sans intérêt d'observer que la littérature des commentaires samaritains fournit aussi des exemples de cette construction du verbe عنى ; par exemple Ibrâhîm b. Ja'koûb *ad* Exode, XXXIV, 22 : חג הקציר يعنى عن حج الاسابيع[1]...

Je crois que, en donnant au complément de ce verbe la préposition عن, construction dont ni les spécialistes que j'ai consultés à ce sujet ni moi n'avons pu trouver d'exemple dans le reste de la littérature arabe, les commentateurs judéo-arabes ont pensé au sens du verbe عَبَّر, auquel ils ont ensuite assimilé le verbe عَنَى.

I. GOLDZIHER.

[1] Voir Siegmund Hannover, *Das Festgesetz der Samaritaner nach Ibrâhîm b. Ja'koûb* (Berlin, 1904), p. 66, note 125; p. 71, note 164.

LQUES MANUSCRITS DU « MINHAT YEHOUDA »

DE JUDA B. ELIÉZER

e ms. du *Gan Elohim* (British Museum, Add. 22,092 ; Catal., 90) est bien, comme nous l'avions supposé [1], une recension *Minhat Yehouda* de la même famille que le ms. n° 174 de la iothèque de l'Alliance israélite. Mais on verra qu'il est appa- é à un autre exemplaire du Commentaire de Juda b. Eliézer, s. 168 de la Bibliothèque nationale de Paris. Il est même à umer que ceux de la Bibliothèque de Rossi, à Parme (nos 527 37) et celui de Munich (n° 62) confirmeront la conclusion qui égage dès à présent de l'examen comparatif des trois exem- res susnommés, à savoir que la copie dont s'est servi l'édi- de l'ouvrage était très défectueuse.

es trois mss. offrent ce trait commun d'avoir conservé un très ıd nombre de passages qui manquent dans l'édition. Il ne ait être question de les relever tous ici ; nous nous bornerons ter ceux de la première section : *ab uno disce omnes.*

(1) בראשית ברא פי' רשי ז"ל אמר ר' יצחק לא היה צ
להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראש
שנצטוו ישראל, וא"ת הרי מילה וגיד הנשה ושאר מצות שנ
בהם קודם מצות החדש הזה לכם? וי"ל דרש"י ר"ל מפי מ
ובהקהל לאפוקי מילה וגיד הנשה ושאר מצות שנצטוו ב
אברהם ויעקב כיחידים דאע"ג שנצטוו קודם מצות החדש הזה
מ"מ לא נצטוו מפי משה ובהקהל, (2) לישנא אחרינא אין להק
הא איכא מילה שקדמה לה ר"ל קודם מצות החדש שהרי מי
נכתבה בפ' אשה כי תזריע בה אין להקשות הא איכא מצות
הנשה דסבר לה כמאן דאמר גיד הנשה לא נצטוה עד סיני א
שנכתב במקומו [3].

Revue, t. XLIX, p. 40.
Même objection dans Obadia de Bertinoro.
Même réponse, *ibid.*

Dans le premier paragraphe de l'édition est consignée une observation de R. Tam d'Orléans, à laquelle répond un certain Ahron de פטר [1]. A la suite viennent dans le ms. de l'Alliance les notes que voici :

(3) ומזה רח לא חירץ כלום ותירץ מורי הר"ר אליקים היש לומר דשמא במקצת הארץ שכפולה [2] בחלקו של כנען לא יאמרו ליסטים הם דמה שקנה עבד קנה רבו אבל באותו חלק.שלא כפל [3] בחלקו של כנען יאמרו ליסטים הם כי כל הז' ארוכות (ארצות .l) לא כפל בחלקו של כנען [4].

(4) עוד פי' רשי בראשית בריית שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו פי' בו (*sic*) עזרא והארץ שהיא עתה היתה תהו ובהו [5], עוד יש מפרשים בתחילת בריית שמים וארץ והארץ היתה תוהו ובהו, כלומר תוהה ומשתממת יאמרו (אמרה .l) העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים ניזונים מזיו ה' והתחתונים אם אינם יגיעים אינם אוכלים מפי' הרר' אליקים וכן הוא בבראשית רבה והרבה מדרשים יש בבראשית רבה וכולם יורדים לדבר זה, עוד פי' רשי שלא בא להורות סדר הבריאה שאלו קדמו שאם בא להורות כך היה לכתוב בראשונה ברא א' את השמים ואת הארץ ודומה לו תחילת דבר ה' בהושע הוא תחילת דברו של הב"ה בהושע ויאמר ה' אל הושע ואמר הר"ר אליקים דהכי פירושו בראשית ברא א' וגומ' ר"ל בתחילת בריית שמים וארץ והארץ היתה תוהו ובהו.

(5) ורוח א' מרחפת על פני המים, פ'רשי הוא כסא הכבוד ואמר ה'ר' אליקים דלכך דחק רשי לפרש כן לפי שהב"ה יושב על כסא הכבוד וזהו מה שכתוב ורוח א' וגומר כי כסא הכבוד היה מרחף על פני המים כי לא בא להשמיעינו (*sic*) אנה היה שוכן רוח א' כי פשיטא שהיה יושב על כסא הכבוד אלא ודאי בא ללמד על כסא הכבוד.

(6) יום אחד פי' רשי לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון וגומר למה כתב אחד על שם שהיה הב"ה יחיד בעולמו' וכך ר"ל יום אחד אור היה לאחד להב"ה שהוא אחד שלא נבראו המלאכים עדיין יום שני.

À la place du paragraphe de l'édition sur I, 16, vient celui-ci :

(7) המאורות הגדולים פי' רשי שוים נבראו ויש מפרשי' נבראו ל[illegible] היות מאותו זמן ואילך שוין במדת העוגל א"ע"פ' שלא היה אורן

[1] Nom de localité invraisemblable ; la leçon doit être fautive ; elle manque dans le ms. de l'Alliance — ce qui serait naturel, le copiste ayant le plus souvent passé les noms géographiques — et dans celui de la Nationale, qui est généralement exact.
[2] Ms. de Londres : שנפלה.
[3] Ms. de Londres : שנפל.
[4] Pareillement dans Obadia.
[5] Même remarque.

שורה, ובזה ניחא מה שמקשים העולם דכתיב המאורות הגדולים ובאותו פסוק כתיב את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וזה הכוכבים וכו' עו' תירץ הר"ר ר' יוסף בבוק (*sic*) שור דודאי האחד גדול מחבירו ומה שקראם הכתוב גדולים דמשמע שהם שוים בגדולה לפי שהם גדולים מהכוכבים, עו' פי' רש"י שנתמעטה הלבנה יש מפרשים היינו מה שנתמעטה מן המילוי עד החידוש.

(8) לכם יהיו לאכלה ולכל חיות הארץ פ' רשי השודה להם החיות והבהמות ולא הרצה[1] לאכול בשר, וההיא דפרק ד' מיהות דמלאכי השרת היו מנסכין לו יין וצולין לו בשר ההוא בשר מן השמים הוא.

ויכל א' ביום השביעי כלומר לא נראה ולא נודע שכלה ביום ו' אלא ביום ז' שהרי ביום ששי מי ידע אם יעשה מחר[2].

(9) וישבות ביום השביעי וגו' תוכל לפרשו מן המקרא מלשון הפסוק[3] כמו וישבות המן זה למי שלא ידע איך המנוחה לה' סת[4].

(10) ויברך א' ביום השביעי וגו' תימא למה לא אמר ויהי ערב ויהי בוקר יום שביעי כמו בשאר הימים וי"ל לפי שלא הידה בו ערב נראית[5] כפ"ר[6].

Après la citation du *Yesod* de Joseph Bechor Schor qui termine le commentaire II, 3 fin, vient ceci :

(11) בפרשת ויכולו כתיב בג' פעמים השביעי ואם תמנה מספר שביעי שביעי יעלה למנין שלש סעודות הבן כי כמו שמצינו עשיה בדבר שאין בו יגיעה כך תמצא מנוחה אחר דבר שאין בו יגיעה[7].

(12) ברא א' לעשות חתם מלאכתו ברמז חותמו שהוא אמת.

A propos des mots זאת הפעם (II, 23), l'édition a entre parenthèses un paragraphe qui provient d'une addition marginale. Ce paragraphe est remplacé par celui-ci dans notre ms. :

(13) פי' רשי מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה וגו' וקש' שהרי נתעקרו בביאת אדם דדאמריל' בגמרא גוי חס על בהמתו שלא תעקר, והיאך נתקיים בהם פרו ורבו וי"ל דודאי נתעברו קודם שבא אדם עליהם[8].

[1] Ms. de Londres : הרשם.
[2] Cf. Obadia.
[3] Ms. de L. : הפסק.
[4] Ms. de L. : איך תנוחם המנוחה.
[5] Ce mot manque dans le ms. de L.
[6] Cf. *ibid.* — Dans le ms. de L. :
[7] Le Zohar (II, 88 *a*) rattache aussi à ces trois שביעי les trois repas du Sabbat. Cette note, qui ne se retrouve dans aucun des mss. que nous examinons en ce moment, ne paraît pas être de l'auteur du *Minhat Yehouda*.
[8] Cf. Obadia, qui reproduit librement cette glose.

(14) ותתן גם לאישה פי' רשי שלא תמות היא ויחידה הוא וישא אשה אחרת וקשיא וכי[1] מה היתה מפסדת אם תמות היא ויחידה בעלה וי"ל שאם יחידה הוא ותמות היא עוד תתקיים מצות פרו ורבו ע"י שישא אשה אחרת, אבל כשיחטא ימות ולא תתקיים לו מצות פרו ורבו אם לא יתכפר לו העון וכיון שיתכפר לו יתכפר[2] לה[3].

(15) ארור אתה מכל הבהמה ומכל החיה פרשו אם מבהמה נתקלל מן החיה לא כל שכן, מכאן למדו רבותינו בבכורות[4] שימי עיבורו של נחש ז' שנים, פי' חזקוני אמר[5] [ארור] אתה מכל הבהמה בדוגמא ובענין שהיא מקוללת מן החיה שיהא עיבורך ז' ידות מן עיבור הבהמה שנמשכים יותר ימי עיבורה כמו שהיא מקוללת בהמשך עיבורה ז' ידות על החיה המקצרת ימי עיבורה יותר והיא החתול ז' שבועות ועיבור הבהמה הנמשכת יותר והיא החמור מ"ט שבועות שהם ז' ידות על עיבור החתול שהיא חיה וא"כ עיבור הנחש ז' שנים שהם ז' ידות על עיבור החמור, זאת מצאתי בבראשית רבה בהמה גסה טהורה יולדת לט' חדשים בהמה דקה טהורה יולדת לה' חדשים והכלב לנ' יום והחתול לנב' יום והחזיר לס' יום והנמיא לע' יום והצבי והשועל לז' חדשים ו(ה)שאר כל השרצים לו' חדשים הארי והדוב והנמר והפיל הקוף והקפוד לג' שנים והנחש לז' שנים והעפע"לע' שנים[6].

(16) והוא ימשול בך, פי'רשי' הכל ממנו ולא ממך וגו' הכל ממנו ולא ממך כלומר אין לה תאוה יכול(ין) לבעול אבל אם אין לאיש תאוה לא, חזקוני.

(17) מפרי האדם, פי'רשי' הגרע עכ"ל שמעתי בו טעם כשתכתוב קרבן באותיות מליאות תמצא פשתן וזהוא קו"ף ריש"ש בי"ת נו"ן[7].

(18) אבי יושב אוהל ומקנה, פי'רשי' מדרש אגדה בונה בתים לעז' כמו דכתיב סמל הקנאה המקנה, כלומר מקנה דהכא מתפרש כמו מקנה דהתם[8].

(19) וצלה גם היא ילדה, וקשה לרשי' שפי'רשי' לעיל שהשקוה כוס עקרים וכו' ותירץ הר"ר אליקים שאפשר לפרש ילדה גדלה עוד י"ל שלכך הפליג לומר גם כלומר שגם שהשקוה כוס עקרים ילדה ולא הזיקוה והוא הנכון[9].

(20) ויאמר למך לנשיו פי'רשי' שהיו נשיו פורשות ממנו משקיימו פרייה ורבייה לפי שנגזר לכלות זרע של קין לז' דורות אמרו מה אנו יולדות לבהלה למחר בא מבול וישטף את הכל עכ"ל רשי',

[1] Dans le ms. de la Nationale : והקשה חזקוני מה....
[2] Le ms. de L. ajoute גם.
[3] Cf. Obadia.
[4] 8 *b*.
[5] הכי קאמר.
[6] Cf. Obadia.
[7] Cf. *ibid*.
[8] Le ms. de Paris ajoute : חזקוני.
[9] Cf. Obadia pour cette dernière explication

וקשיא[1] דבתחילה פי' נשיו פורשות ממנו לפי שנגזר לכלות זריו של קין לז' דורות משמע שהיו פורשות מפני כליון של זריו ולאחר פי' רשי' מה אנו יולדות לבהלה למחר בא מבול ושטף את הכל משמע שפירשו מפני שטיפת המבול וי"ל שהיו סבורות שמבול בא לכלות דור ז' של קין כי ראו באיסטגנינות שהיה מבול עתיד לבא בימי למך והן טעו בין למך זה ובין למך אבי נח. עו' פי'רשי' והוא אמר להם וכי איש הרגתי לפצעי וגו' מה קין שהרג נתלו לו לז' דורות אני שלא הרגתי לא כל שכן שיתלו לי שיבידות (*sic*) הרבה וזהו ק'ו של שוטות א"כ אין הב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו כך ל' רשי', א'כ שיכול אדם לומר ק'ו כזה אין הב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו[2].

L'auteur avait sous les yeux une autre recension du commentaire de Raschi que la nôtre, car les éditions n'ont de commun avec ce texte que le commencement[3].

(21) וינחם כִּי עשה. מקשים המינים והא כתיב לא איש א' ויכזב וכו' אומר הר' יוסף בכור שור כי ג' עניני נחמה הם אדם נודר לחבירו טובה או רעה ויש לאל ידו ומתחרט זהו כוזב ופעמים שאין בידו לעשות ומתחרט מחמת אונס על אלה השכים (*sic* ,pour השנים) אמר לא איש א' ויכזב בן (*sic*) אדם ויתנחם ויש עוד נחמה ג' שאינה באה מחמת הנודר כגון אם גזר ה' על גוי וממלכה כמו עוד מ' יום ונינוה נהפכת דודאי על דעת כן ניגזרה הגזרה אם יעמדו במרדם ואם ישובו מרשעם לא תחול הגזירה וכן כתוב רגע אדבר על גוי לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני ונחמתי על הטובה, וכן נחמתי כי המלכתי את שאול למלך וגו' וכן וינחם דהכא[4].

Le ms. de la Bibliothèque nationale a conservé la glose suivante qui termine ce paragraphe : ונחמה זו שלישית נקר' פרפנצר בלע' כלומ' מחשבה אחרת יש בלבו.

Tels sont les morceaux que le ms. de l'Alliance israélite offre en plus de ceux de l'édition pour la première *parascha*. Or les nos 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 18, 20 figurent également dans le corps du ms. du British Museum, et les nos 1, 9, 10, 12, 16, 17, 19, 21 à la marge du même ms. Sur 21 paragraphes additionnels, un seul donc manque dans l'exemplaire de Londres. Que si maintenant on compare à ces deux mss. celui de la Bibliothèque

[1] Dans le ms. de Paris : וקשה לחזקוני.

[2] Dans le ms. de Paris, la fin est ainsi conçue :
הכי פירושו אם כן שהקב"ה ווחרן כל כך אינו גובה את חובו כלומ' אינו נפרע מן הרשעים ואינו מקיים את דברו שגזר עליהם להביא את גוי המבול כך פ"ח.

[3] Cf. Obadia.

[4] Cf. *ibid.*

Nationale de Paris, on constate que la plupart de ces morceaux complémentaires y sont aussi : ce sont les nos 1, 2, 6, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21. Or parmi ces numéros figure le no 2, qui manque dans le ms. du British Museum. Ces trois mss. sont donc étroitement apparentés et peuvent servir à rééditer, mais cette fois complètement, l'œuvre de Juda b. Eliézer [1]. Car que ces additions soient de l'auteur, c'est ce qu'atteste non seulement l'accord de ces mss., mais encore la mention fréquente, dans ces morceaux, des explications d'Eliakim, le maître de Juda b. Eliézer.

Si le ms. du British Museum porte le titre de *Gan Elohim*, celui de la Bibliothèque Nationale [2] est dûment intitulé *Minhat Yehouda*. Bien mieux il possède la préface intéressante de l'ouvrage, qui mérite d'être reproduite ici :

זה הספר המורה להבין את דברי רש' אשר בנימוקי תורה שבכתב אשר יעלמו מעיני רבים דרכיהם ולהבין המקראות הקצרים כלשונם אשר לא נמצא פתרונם בלשון רש' כי בכמה מקומות דברי רש' סתומים מאד, כגון מה שפי' בפ' ויקרא יכול ישמעו את קול הקריאה ח"ל קול לו קול אליו, וכגון מה שפי' בפ' בלק ויוסף מלאך י"י עבור סימני אבות הראהו לו וכיוצא בהם, וכן לפעמים יהיו דבתי רש' סותרים זה את זה בעיני התמהים כגון מה שפי' בפ' יתרו יתרו ז' שמות נקראו לו ובפ' בהעלותך פו' ב' שמות נקראו לו, וכגון מה שפי' בפ' צו שחגיגת יד' נאכלת ליום ולילה ובפ' ראה פי' שהיה נאכלת לשני ימים ולילה אחד וכיוצא בהם, גם לפעמים יהיו דבריו לתמהון לבב ודומיהם מה לו לפרש לרש' כן והלא גם התינוקות יודעין שכך הוא כגון מה שפי' בפ' מקץ כתרגו' מסוף, וכגון מה שפי' בפ' שלח מבלתי יכולת שם דבר הוא, גם יש מקומות אשר יהיה פתחון פה לבעל דין לחלוק לומ' שאינו כן כל פי המקרא או על פי התלמוד כגון מה שפי' בפ' וירא כל השקיפה שבמקרא לרעה חוץ מהשקיפה ממעון, ומקשים הרי כתו' מי זאת הנשקפה עד ישקיף וירא, שכולם לטובה, וכגון מה שפי' בפ' נח גבי ויקח שם ויפת בני נח לפי שנתאמץ שם במצוה זכו בניו לטליה של ציצית, ומקשי'

[1] Le ms. de Munich no 62 a fait l'objet d'un compte rendu de M. Ziemlich (*Monatsschrift*, 1881, p. 305 et s.), mais l'auteur de cette description n'a relevé que certains points qui l'intéressaient particulièrement, comme la mention de Paltiel. (Ces passages ne se retrouvent pas dans le ms. de l'Alliance.) Mais les premiers mots qu'il cite de ce ms. sont précisément ceux de notre no 1.

[2] Le ms. de l'Alliance ne porte pas de titre, mais, fait curieux, dans le premier paragraphe entre la question de R. Tam d'Orléans et la critique de R. Ahron qui s'y rapporte, on lit ces mots : לישנא אחרינא ממנחת יהודה « autre explication du *Minhat Yehouda* ». Cette note pourrait faire croire que l'ouvrage n'est pas justement ce commentaire, et cependant il ne saurait y avoir le moindre doute à ce sujet. La place même où est intercalée cette note est déconcertante, car ces mots interrompent malencontreusement un paragraphe formant bloc. C'est probablement la glose d'un copiste comme l'annotateur du ms. de Londres, qui aura été incorporée dans le texte par un scribe maladroit.

הרי אמרו חכמים במסכת סוכה בזכות שאמ' אברהם אם מחוט
ועד שרוק נעל זכו בניו לטלית וכאלה רבים אין מספר, גם יש
מקראות אשר לא נמצא פתרונם בדברי רש' אשר לא ידעו רבים
להיטיב דרכם כגון מה שכתו' בפ' בא ויאפו את הבצק אשר
הוציאו ממצרים וכו' עד להתמהמה, משמע הא אם היו יכולין
להתמהמה היו אופין אותה חמץ, ולמה והלא כבר הוזהרו
על חמץ וכגון מה שכתו' בפ' שופטים לא יומת על פי עד
אחד ומקשים הרי כבר למדנו כן מראש המקרא של' על פי שנים
עדים ויוצא בהם, גם יש מקראות אשר יאמרו עליהם הרואים
שסותרים זה את זה, כי בפ' וישב כתו' אחד אומ' והמדנים מכרו
אותו אל מצרים לפוטיפר וכתו' אחד אומ' ויקנהו פוטיפר מיד
הישמעאלים, וכן בפ' בשלח כתו' כי מחה אמחה את זכר עמלק,
ובפ' תצא כתו' תמחה את זכר עמלק, ורבים כהם עד אין מספר,
והדברים האלה הסתומים והדומים להם יתבארו בספר, ויש לדעת
כי צורך ממנו גדול יש, שהרי אמרו חכמי' בפ' בבא קמ' דברכות
לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום,
ופרשה זה מאריכין לו ימיו ושנותיו, ומה יעשה זה שאין לו תרגום
ויבאר פרשיותיו על פי נימוקי רש' ולא יתכוונו אפילו יש לו תרגו
מה יועיל לו אם לא ידע לבאר פתרונם של מקראות נמצא שלא
יוציא עצמו ידי חובתו, לכך מלאני לבי לחבר את הספר הזה
להיות אחד למנין יאירו עיני ולבי בדברי רש' ולפי שכלי ודעתי אם
צורף תמיד את סיגו ומתקן את עויתו למען לא יהיו דבריו למכשלת
תחת ידי, ואני יהודה בן אלעזר יסדתיו ע"ג לפרש לפני מורי הר'
אליקים ור' מנחם, וכתבתי בו דבריו ודברי חזקוני גם דבקתי מן התלמוד
ומהתוספות ומדברי תנחומ' ומברא' רבה ומפשטי הר' ר' משה דקוצי
ומעקרי מדרשים אחרים וכתבתי בו דבר בשם אמרו איש על שמו
באותות במקומו הראוי לו ובשמו קראתיו מנחת יהודה על שם המקרא
של' וערבה ליי מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות.

L'auteur expose, dans cette post-face, les raisons d'être de son commentaire. Les interprétations de Raschi dans son commentaire du Pentateuque paraissent parfois obscures, ou contradictoires, ou encore inutiles ; elles ont l'air parfois de méconnaître l'usage général de la langue ou l'enseignement du Talmud ; tantôt enfin elles sont insuffisantes, n'expliquant pas ce qui mériterait de l'être. C'est à le justifier et à le compléter qu'est consacré l'ouvrage. L'auteur, Juda b. Eléazar [1], l'a composé, en l'année 1313, — à Troyes, évidemment — devant son maître R. Eliakim et R. Menahem [2]. Il y a introduit les explications de son maître, celles du *Hazkouni*, du Talmud, des Tosafot, du Tanhouma, du

[1] Et non Eliézer.

[2] L'éditeur a inséré ce renseignement sur la page du titre. Ce Menahem est le fameux hazzan de Troyes.

Bereschit Rabba, des *Peschatim* de Moïse de Coucy et d'autres recueils, en mentionnant toujours le nom de l'auteur qu'il mettait à contribution. Ce commentaire, il l'a intitulé *Minhat Yehouda* « offrande de Juda », en pensant à ce verset : « L'offrande de Juda et de Jérusalem sera agréable à Dieu comme aux jours d'autrefois.»

Cette introduction avait été écrite en tête du ms., il en reste encore plusieurs lambeaux, mais le commencement du ms. a souffert du temps, la dernière page de cette introduction est mutilée et le feuillet précédent a disparu.

Faisons remarquer, en terminant, le large emploi fait par Obadia de Bertinoro de ces additions : cet écrivain italien disposait d'un exemplaire analogue à ceux que nous avons examinés.

Celui de l'Alliance est encore intéressant en raison des spécimens qu'il a conservés de l'exégèse d'un auteur italien connu jusqu'ici seulement pour ses productions poétiques et philosophiques, Moïse de Rieti, qui a vécu au xve siècle. Ce sont des interprétations philosophiques. Voici celles qui ont été insérées dans la première *parascha*. Après le paragraphe du *Minhat Yehouda*, commençant par ces mots כי עשית זאת et finissant par ceux-ci : עד ר"ל דגם היא נצטוית כדכתיב ויצו א' על האדם משמע על אמר משה הריאטר : כל הבא מן האדם מדלא דכתיב (*sic*) את האדם, on lit : נ"ע יצדק יותר אם יאמר מדלא כתיב את האדם הבין ותדע. Cette remarque montre que Moïse de Rieti a commenté le *Minhat Yehouda* en un exemplaire offrant le même *lapsus* que notre ms.

Plus loin on lit encore :

אמר משה הריאיטר נ"ע ראוי שתתבונן שקין שהוא ראשון ביצירה לקח המלאכה הקודמת במציאות ר"ל עבודת האדמה להצמיח הצמיחים, והבל המאוחר ביצירה לקח מלאכת הבעלי חיים המאוחרת במציאות כבר ידעת שהצומח קודם לחי במעשה בראשית והוא סדר העולם וכן עשו בסדר ההקרבה הקריב קין פרי האדמה, וא"כ הקריב הבל בכורות צאנו אך ביחסו המלאכות אולהם (*sic*) הקריב החשוב ואח"כ הפחות אמר וידי הבל רועה צאן וקין היה עובד את האדמה.

Enfin, la section se termine sur cette citation du même commentateur :

אמר משה הריאיטר נ"ע חייבה חכמתו ר"ת שתהיה בריאת העולם ופרטיו בשם א' מבין שמותיו הקדושים שמורה על מדת הדין כי חבונת פרטי העולם ומיניו בהבראם ראוי שתהיה בדין ומשפט ומדה ומשקל ומשורה ולא יתערב בו הדברים אבל יהיה להם טבע וסדר קים לם ישתנה כי אם ברצונו אבל אחר השלם הבריאה בהנהגתו הדורות שתף מדת הדין עם מדת הרחמים ישתבח אשר לא תושג חכמתו'

ISRAEL LÉVI.

DOCUMENTS

SUR LES

MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

SOUS PHILIPPE IV

(SUITE [1])

X

Avis du Confesseur du Roi.

Madrid, 19 novembre 1621.

Señor,

En el memorial incluso supplican a V. Mg^d^ los de la nacion de Portugal, que por quando tienen dados algunos papeles y pretenden dar otros en orden a sus pretensiones que V. Mag^d^ se sirba de mandar se vean primero en el Consejo de Portugal y que de alli vayan a la Junta y que vistos en entrambas partes se consulte a V. Mg^d^ por su confessor lo que pareciere mas conveniente.

Pareceme que de los papeles tocante a lo pagado no ay que tratar pues V. Mag^d^ se sirbio de tomar resolucion en lo tocante a los autos, que era tada su pretencion, y que si algunos quisiessen dar tocante a cosas futuras los den a la Junta que tiene tomada resolucion, de procurar con mucho cuidado, buscando todos los medios necessarios y convinientes para remediar esta gente en lo venidero y para esto no es menester embaraçar el Consejo de Portugal. V. Mag^d^ mandara lo que fuere mas de su real servicio.

En Madrid en 19 de noviembre de 1621.

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

[1] Voir tome XLVIII p. 1, et t. XLIX, p. 51.

XI

Preguntase si sera licito dar perdon a los Judios que en Port
an delinquido en materia de fee apostatando della recibiendo, d
algun interes.

Parece que no sera licito hacer el dicho perdon, 1° porque conc
el tal perdon es a fin de hacer una manera de aliança y amistad
los enemigos de Dios, quales son los dichos de quien S. Agu
entiende aquellas palabras, ps. 57, *Alienati sunt peccatores a v*
erraverunt ab utero, loquuti sunt falsa, dice que la Sinagoga d
Judios desde su nacimiento siempre andan en tinieblas y con se
jante genero de gentes, no quiere Dios, antes se ofende mucho y
tiga rigurosamente que tengamos paces ni alianças, ni cosa que
demostracion dellas. De lo qual ay muchos y gravissimos testimo
ansi de la sagrada scriptura como de historias humanas. Cuen
sagrada scriptura 1. Paralipomenos 18, que Achab Rey de Isrrael
latra pidió a Josaphat, Rey de Juda justo y bueno que le acon
fiasse en la guerra contra los de Ramot Galaad, hiço lo ansi Josa
y el sucesso de la guerra fue que tirando un soldado una flecha a
aventuras fue tal la sina que vino acertar con el Rel de Israel que
desimulado y le matò, con que se con concluyo la guerra. Y lueg
el C. 19 adelante volviendo de la guerra el Rey Josaphat se le hiç
contradizo Jehu, propheta de Dios y le dixo : *Impio prebes auxiliu*
his qui oderunt dominum amicicia jungeris idcirco iram domini m
baris, donde claramente se ve quanto Dios aborrece y como cas
semejantes alianças y amistades con sus enemigos. Es insigne te
monio al propòsito otro del mismo 2 lib. del paralipomenos c. 2
donde cuenta la sagrada scriptura que Amassias, Rey de Jerusa
de quien alli se dice : *fecit bonum in conspectu domini*, este para pe
contra les Idumeos juntò trescientos mil mancebos de la tierra
Jerusalen y de Juda que eran los fieles, y por precio de cien tale
de plata juntò otros cien mil soldados de tierra de Isrrael que e
idolatras que con toda esta gente se disponia para hacer su jorn
quando vino a el un propheta del Señor y dixole : *O rex ne egre*
tecum exercitus Israel, non est enim Dominus cum Israel et si puta
robore exercitus bella consistere separari te faciet Deus ab hostibus,
quippe et adjuvare et in fugam convertere. Y reparando el Rey Amas
en la perdida de los cien talentos que se avian dado a los solda
y preguntando al propheta que avia de ser dellos, respondió *el p*
pheta : Habet Dominus unde tibi dare possit multo his plura. Pa
qu, es nuestro caso, pues Dios no está con estos, ni la fuerza de nu
tros exercitos ha de depender dellos ni de las suias ni de alg
aiuda que nos ayan de dar, antes por el mismo caso no desampara
el señor. Y en el dinero que pueden dar, no hay que reparar : *H*
dominus unde nobis dare possit multo his plura. Tambien es admira
al proposito la historia de Saul 1. Reg. 25, a donde se cuenta que

a pelear contra los Amalescitas con orden expresa de Dios que no perdonase a ninguno ni reservasse cosa alguna de lasque se tomassèn en la guerra ; pareciole a Saul que se podia interpretar en algun buen sentido este divino mandato y que no se avia de entender con tanto rigor que no se pudiesse reservar algo, ya que no fuesse por codicia para si ni para sus soldados, que para sacrificar al Señor que avia dado la victoria bien se le podia reservar algo y ansi lo hiçò, que aunque matò a Amalech y destruyò todo su exercito y quemò gran cantidad de hacienda, con todo perdonò a Agag y los soldados de Saul apartaron algunas cosas preciosas que sacrificar al Señor, y costòle tan caro a Saul esta interpretacion del mandato de Dios, que perdio por ello su fabor y gracia y le quitò el Reyno. Pues si este perdon hecho no mas que a uno y ese Rey, y aquel reservar de hacienda tan poca y esa solo para sacrificar al Señor, tanto provocò la ira de Dios y su castigo, que podemos esperar adonde el perdon se hace a tantos Judios apostatas y infieles tan obstinados que razonablemente se puede temer que no quieren el perdon para enmendarse sino para empeorarse en su malicia, pues tenemos tan larga experiencia de lo mal que se an aprobechado otras veces que se les ha dado semejante perdon ? Y que podemos esperar de sus dineros abominables, pues vemos que aquellos bienes que se reservaron para sacrificar al Señor le dieron tan en rostro, que le obligaron a mostrarse tan ofendido, y hacer tan riguroso castigo. Es tambien notable otro testimonio 2. Reg. 20. adonde se dice que porque Josaphat hiço amistad con Ochozias, Rey pessimo de Israel y se concertaron para hacer una flota de los dos que inbiar à Tarssis, le dixo el propheta del Señor : *Quia habuisti fœdus cum Ochozias, percussit Dominus opera tua, contritæque sunt naves nec poterunt ire in Tarsis;* y ansi fue que en el mismo puerto se hicieron pedaços y se perdieron, señal clara de lo mucho que Dios se offende destas amistades y alianças con sus enemigos. Luego pues lo son tanto los sobre dichos, mucha offensa sera de Dios hacer con ellos semejantes paces y amistades dandoles el sobredicho perdon. Conf. 1° Porque estas amistades y alianças suelen ser occasion que los fieles y amigos de Dios se aparten de su conocimiento y de su servicio, que por eso prohibió Dios los matrimonios entre el pueblo judaico y gentilico Deut c. 7 pena del div° furor, que los consumira y acabara como lo hiço, 3. Reg. 16. con Achab par averse casado con Jezabel, hija del Rey de Sidon gentil y fue el castigo que Jehu se le llevando con el Reyno y Achab murió de un saetaço. Otro tal castigo se refiere 4. Reg. 8 con Joran, hijo de Josaphat, del cual Joran dice el sagrado texto que hiço una cosa muy mala y esto fue de casarse con Atalia infiel, par lo cual le dió Dias una enfermedad que le duró dos años de la qual hechó las entrañas. De la misma suerte castigó Dios Ochazias por aver casado con hija de Achab infiel, y de la misma suerte fue castigado Salomon por aver casado con hija del Rey de Lidon infiel y con otras, y destos ay infinitos testimonios en el Testamento Viejo, y en el Nuevo son de

toda ponderacion aquellas palabras de San Pablo. 2. Cor. 6. *Nolite jugum ducere cum infidelibus* (explica S. Thomas jugum id est matrimonium) y da la raçon S. Pablo, *Quæ enim conventio lucis ad tenebras et Christi cum Belial et conventio templi Dei cum idolis*. Todo loqual es tan a proposito que todas parecen ser palabras para reprehender este perdon, para que estos hagan alianças con nosotros, porque conventio de Judaicantes apostatas con verdaderos christianos que confiesan y adoran al verdadero Dios y verdadero Hombre, que tiene que ver el templo deste con la sinagoga de los Judios? Pues para que nos avemos de convenir y amistar con ellos y no mas acabarlos y destruirlos? Conf. 2. Porque en las historias humanas se hace mencion de muchos y grandes castigos que Dios hiço en semejantes disimulos. Marcelino en su Chronica dice que por aver el pueblo Romano disimulado la heregia de Nestorio fue ignominiosamente vencido de los Africanos y que quando lo recibieron en Constantinopla se ardió la ciudad por tres dias enteros y Socrates lib. 7 c. 38 dice que por aver admitido Gicsulfo, Rey de los Longobardos, en su Reyno a los Arrianos, fue el dicho Rey y mucho de los suios muertos y otros vendido por esclavos y Cayano, que fue el que le vencio, se apoderó del Reyno; y dejando historias antiguas ay muchas de nuestros tiempos y otras muy cercanas a ellos. Por cierto se tiene que aquella tan memorable victoria que con tan desigual exercito alcanço el invicto emperador Carlos 5 contra Francisco, Rey de Francia, en quien se acabo la casa de los Balois, fue la causa el aver este Rey convocado Moros en su aiuda, por lo cual fue vencido y preso y traido a España y padeció grandes trabajos; y lo que es mas a propósito es que en el Reyno de Portugal se tiene larga experiencia de los malos sucessos que se an experimentado todos las veces que desta gente se an recibido dineros. Recibieronse quando la jornada del Rey don Sebastian a Africa y sabese el sucesso. Recibieronse quando la jornada del conde da Feira a la India y se perdió quasi toda la armada y quasi todos murieron. Tambien se recibieron quando el perdon proximo pasado y todos quantos andubieron en ello pararon en mal, como sera facil discurrir por ellos, y lo que mas se puede ponderar es que aun aca en nuestra Castilla se tiene por cierto que el mismo dia que se dilató en Sevilla el auto de la Inquisicion que se avia de tener, asi mismo se perdió la plata que traya de las Indias don Luis de Cordova, hermano del marques de Ayamonte que fue una irrecuperable perdida, y no debemos pensar que se nos tardara el castigo, porque no suele Dios tardarlos para castigar a los que hacen semejantes paces con sus enemigos y disimulan sus errores y mala doctrina que por eso dixo al Obispo de Pergamo apoc. 2. *Habeo apud te pauca : quia habes illic tenentes doctrinam Balaam et doctrinam Nicolatactarum*, dice que le hablara y que tiene una espada en la voca, porque con la brevedad y facilidad que se habla una palabra o se hecha un soplo de la voca executara en el el castigo de la espada.

Lo 2º y principal se arguye para probar que no sea licito ni convi-

niente conceder el dicho perdon especialmente por interes o dinero. Porque siempre esta monarchia ha hecho punto de no consentir antes excluir todos los sospechosos en la fee, aunque sea con grandes perdidas propias temporales de grandes thesoros, rentas y bassallos, en conformidad de lo qual se dice del Señor Emperador Carlos Quinto que hallandose en Alemania en los principios de su Reynado y con poca hedad quando començaron los errores de Luthero y se iban descubriendo de aquellos potentados tantos favorecedores suios, representandole entre dichos inconvinientes los grandes daños temporales que le amenaçaban si no templaba la contradiceion que avia començado a hacer a Lutero y a los suios y a su doctrina, dixo : No se repare en eso, que si no faltamos a Dios, el no nos ha de faltar, y si le faltamos, no ay mal que no podamos temer de su justicia. Mucho se desdecira deste sancto zelo quando, no el temor de perder, sino la codicia de adquirir pueda tanto con nosotros, que algun vil interes nos mueba a conceder este perdon, el qual, sin este interes, no se concediera. Tambien se vió claramente esta constancia de nuestra monarchia, quando los reyes catholicos hecharon los Judios de su España que no vastaron con ellos ruegos ni promesas ni todos los thesoros del mundo a dexar de executar su sancto proposito. Lo mismo fue en la exclusion que poco ha se hiço de los Moriscos, y no falta quien diga que es este un particular privilegio de España por tener en si la Apostolica Iglesia del B^ro^ Santiago, porque teniendo a tal Apostol por Patron, en Hespaña no es possible sino que toda ella sea *unius confessionis* y no puedan caber en ella tantos apostatas de la fee. Luego no sera licito ni conviniente concederles el tal perdon. Confr. 1° Porque si tal perdon se diesse padecera gravisimo detrimento la reputacion de España, quanto al buen credito que tiene con todas las naciones en materia de entereça en la fee, porque todos se escandaliçariann y dirian que ya los Españoles y sus Reyes eran de la misma o de peor condicion, pues por dineros dissimulaban la apostasia y heregias contra la fee y mas que todos murmurarian los christianos de Portugal como murmuran y les parece que este perdon por dineros no es otra cosa que vender la justicia y aun vender la fee y gracia de Dios y aun al mismo Christo. Ansi parece que lo sintió aquel gran varon fray Thomas de Torquemada, prior de Sancta Cruz, de quien es tradicion que tratando la Serenissima Reyna doña Isabel de hacer otro perdon como este se lo procuró por todas las vias que pudo disuadir y viendo finalmente que no podia, se fue a ella llevando un crucifixo debajo de los hábitos y encaminando la platica a su intento y viendola tan inmutable de su propósito, le arroxo en las faldas el crucifixo diciendo : « Tomelo V. Mg^d^ y torneselo a vender que ellos lo tornaran a crucificar ». Verdaderamente que podemos con raçon tener ahora lo mismo, porque el perdonarles sera vendersele y ellos le crucificaran mil veces. Conf. 2° porque deste perdon se seguiran grandes daños, el primero que viendo que por dineros les perdonan y no los castigan como ya lo an experimentado otras veces, no solo no se enmiendan sino que toman

occasion de reincindir una y muchas veces que esto se sigue de la remission en el castigo, como enseña San Ambrosio, De fide ad Gratianum lib 5. c. 5 y 7. diciendo : *Plerumque incentium peccandi impunitas est.* Et super ad Romanos. C. 2. dice : *Impunitatem expectans peccatorum, non solum durat incovertibilis et intractabilis manens, sed adhuc acerbius peccat securus quod non sit ultio futura.* Otro gravissimo daño se sigue deste perdon y es que estos hereges viviendo entre los fieles les pueden ser occasion de ruina y naufragio en la fee, por ser el peccado de la heregia pegajoso como cancer, como San Pablo lo dixo, por lo qual decia San Anselmo, como en su vida se lee, que a los herejes ni aun allegarsavian los Christianos. Y sin duda que en Portugal se tiene gran experiencia de los muchos daños que han hecho los Judios induciendo muchos fieles, simples y buenos a que judaicassen con ellos. Confr. 3. Porque pongamos caso que los Moriscos se nos ofrecian a volver a nuestra compañia representando que tenian una muy firme constancia en la fee, peroque los aviamos de recibir con las condiciones y gracia que avian tenido quando vivieron entre nosotros, cierta cosa es que no habria ningun hombre prudente y christiano que fuesse de parecer que los recibiessemos por los muchos males que justamente debriamos temer dellos. Luego mucho menos debemos de recibir a estos Judios al perdon, esto se prueba porque es sin duda que los Judios son mucho peores, estan mas obstinados y tenemos muy larga experiencia de su relapsia y obstinacion. Conf. ult. Porque este perdon no puede dejar de ser en gran descredito de la Inquisicion que se oppone a el y parece que queda vencida y ellos vencedores, y es peor en quanto ellos procuran fundar que la Inquisicion no procede justificadamente en sus causas y el darles el perdon contradiciendo la Inquisicion es condenarla a ella y aprobar la justicia dellos. Y el mismo inconviniente se sigue respecto de todo el reyno, porque todo el Reyno se les oppone y ellos al Reyno todo, y darles este perdon es justificarlos a ellos y condenar a todo el Reyno.

Lo 3° y principal se arguye para probar el primer intento que al principio se propuso. Illicito es perdonar el crimen que se comete contra la republica aquel de quien se entiende que está con acodeno desistir del, antes que lo cometera siempre que pueda y que hara todos los daños que pudiesse a la tal República, porque perdonar a tal es favorecer al enemigo de la república y ser enemigo de la república. Luego ilicito sera perdonar estos, pues se tienen tan largas experiencias de que estos nunca guardan fee, ni palabra y se ve quantos dellos y quantas veces reinciden todos en los actos de la Inquisicion que se celebran. Y se vio en el perdon passado, pues apenas ubo ninguno que se viniesse a reconciliar con la Iglesia como lo offrecieron. Confr 4° Porque quando mas se pueda esperar dellos es previniendoles con una o dos prœmonitiones conforme a lo que S. Pablo dispone : *ad Titum 3.* diciendo : *Hereticum hominem post primam et secundam correptionem de vita sciens, quia subversus est qui hujus modi est quod disponit in decretis lib. 9 h. 7 c. ad abolendam : et*

si aliqui post abjurationem erroris deprœhensi fuerint in abjuratam heresim incidisse seculari judicio sunt relinquendi.

*Confr 2. q. D. Th. 22. q. 11. ar. 4 ad 2. *Dicit ex Hiero. Et illa verba Christi. 28. quoties peccabit in me frater meus et dimittam ei? Non dico tibi septies, sed septuagies septies*, se an de entender *non de peccato quod fit contra Deum, vel contra proximum, sed de peccato quod fit contra me, sed peccatum* destos Judios *es contra Deum* porque es contra su fee, *et est contra proximum quod est valde scandalosum q. remittendum nunc maxime per publicam auctoritatem. Consr 3. quod Hiero. ad. Galat. 5 tom. 9 super illud : modicum fermentum totam massam corrumpit. dicit et hi. 24 q. 3 c. resecandæ sunt, dicit, resecandæ sunt putridæ carnes et scabiosa oris a cauda repelenda ne tota domus, massa, corpus et peccora ardeant, corrumpant, putrescant, intereant. Arrius in Alexandria, una scintilla fuit sed quam non statim oppressus est totum orbem eius flama populata est* que este es el mal effecto que naturalmente se signe deste temerario perdon. Segun aquello del Eccles. 8. *quia non cito profertur contra malos sinª absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Luego ni es licito, ni conviniente dar el dicho perdon a los sobre dichos.

Digo lo 1º. Ninguna potestad secular puede juzgar del crimen de heregia sino sola la ecclesiastica. Esto se prueba 1º porque en significacion desso en la ley antigua, como consta Levitici. 13. La enfermedad de la lepra, que significa la heregia, no la curaba sino solo el sacerdote y a el solo tocaba dicernir la lepra de las demas enfermedades, y en la ley nueba Math. 8 Christo nuestro Señor aviendo de curar a un leproso, le mando diciendo : *Vade et ostende te sacerdoti.* et Lucas. 17, por si mismo sin remiterlos a otro curó a los diez leprosos. Sobre el qual lugar, S. Agustin lib. 2. evang. 6, 40, dice que la lepra significa la heregia y que por tanto su cura pertenece a la Iglesia y la raçon lo confirma porque al mismo ha de pertenecer juzgar del crimen a quien pertenece conocer el crimen, porque la sentencia se ha de conformar con el conocimiento y es cierto que el conocer de la heregia pertenece a la Iglesia, a cuia cabeça que es el Papa pertenece determinar de la materia de fee, diffiniendo que proposiciones sean de fee y quales no lo sean. Luego a la potestad ecclesiastica pertenece, y no a otra, juzgar del crimen de la heregia y de los hereges y finalmente eso consta del c. *Ut inquisitioni de hereticis.* lib. 6, adonde dice pontifice expresamente prohibe que ninguna potestad secular juzgue del crimen de la heregia, y da por raçon porque este crimen de heregia es meramente ecclesiastico, quiere decir se oppone a la virtud que es fundamento de la Iglesia, qual es la fee y de las cosas meramente ecclesiasticas no puede juzgar la potestad secular ut. dr. in. C. bene quidem, 96, dist. et c. *Ecclesia Sanctæ Mariæ extra de constitutionibus.* Confr porque la potestad ecclesiastica es la que ha de alumbrar y enseñar la secular porque se compara a ella como el sol a la luna, y esta iluminacion ha de ser specialmente en materia de fee. Luego sola ella y no la secular debe juzgar del crimen de la heregia.

De lo qual se sigue, lo 1° que todas las veces que el Juez secular castiga algun herege, lo hace de la remision y comission que le hace el Juez ecclesiastico, que aviendo cumplido en todo lo que a el toca del conocimiento de la culpa del herege y dandosela a entender al Juez secular, se le remite para que el exquute lo que la culpa pide. *Ita dic. in c. excomunicamus, damnati, 1 et 2, extra de hereticis, seq.* 2° *quod quidquid in jure civili disponitur per leges seculares contra apostatas et hereticos intelligendum est secundum permissionem a potestate ecclesiastica et si quid reperiatur illi repugnans, vel corrigendum est, vel revocandum*, por lo que esta determinado en el C. *Ut inquisicioni* citado.

Digo lo 2° : Licito es recibir a la union y comunion de la Iglesia a los hereges y apostatas de quien se entiende que de coraçon se vuelben a ella. Lo contrario desto ensenó Novato y sus sequaces, pero es expressa heregia, la qual confuta S. Agustin. tom. 4, pag. 450. El error destos fue que la gracia de Dios una vez perdida no se puede reparar y mucho menos lo fee, por la qual los que una vez la perdieron no deben ser otra vez recibidos a la union de la Iglesia y dixeron mas que aun la penitencia no se avia de repetir, que por eso no se lee que Christo sanasse dos veces a uno o le resuscitasse. Este error, quanto a la fee y a recibir la Iglesia los que delinquieron contra ella lo impugna 1. th. 22. q. 11. Y quanto a la penitencia 3. p. q. 84, ar. 8. y en el proposito solo es lo primero que toca a recibir los que delinquieron contra la fee y quanto a eso se prueba de aquellas palabras de S. Juan. 6. *Quid venerit ad me non ejiciam foras*, el cual testimonio aunque se pueda entender y le entienden muchos de los peccadores hordinarios que por la penitencia se convierten à Dios pero puedese entender a nuestro proposito desta manera de gente si acaso de coraçon y sin ficion se quiere reducir a la sancta Iglesia.

Lo 2° se prueba de todo el capitulo 3 de Jeremias adonde con grandes encarecimientos exageró el propheta las apostasias y idolatrias de Israel y de Juda, llamandolas adulteras y adversatrices y otros nombres ignominiosos y diciendo dellas que eran rameras y se iban tras sus amadores, y con todo eso despues de palabras tan encarecidas, las llama que se conviertan y que las recibira y las regalara, como lo promete por Isay. C. 49. diciendo : Num quid oblivisce potest mulier infantem suum ut non misereatur filio uteri sui. *Et si illa oblita fuerit, ego dominus non obliviscar tui, ecce in manibus meis scripsi te.* Este testimonio de Jeremias claramente se entiende de la sinagoga, y solo por accomodacion se podra applicar a los peccadores en particular. De la misma suerte se puede entender la parabola de lo oveja perdida de que se hace mencion Lucas. 15. La qual no se la recibió el pastor, sino que la fue a buscar y la puso sobre sus hombros y la traxó al aprisco y la juntó con las demas; y de la misma suerte se prueba de la otra parabola del hijo prodigo de que en el mismo capitulo se hace mencion, al qual su padre recibió con los brazos abiertos, haciendole grandes fiestas. Y este lugar mas a propo-

sito se entienden de los que dejan la fee que de los demas peccadores porque los que dejan la fee son los que verdaderamente se van a region longinqua (que los que no pierden la fee no van a region longinqua antes se estan en casa, aunque en disgracia si estan con peccado, por lo qual. ad Timo. 3. dir fidelis adhuc est in domo) y disipan la substancia de su patrimonio que es la fee qui *dic. pereundarum rerum substanciam;* y a estos quando vuelben, con propriedad se les da anillo de desposorio, el qual se celebra por la fee, *desponsabo te mihi in fide*, y finalmente despues de muchos lugares consta esto de la historia de Osias a quien Dios mandó recibiesse por muger la meretriz y adultera, para enseñar el animo que Dios tiene de recibir a los hereges y apostatas que de coraçon volvieren a el, y no ay duda de que en esto puede la Sancta Iglesia madre de piedad imitar a su sposo Dios.

Lo 3º se prueba lo dicho porque ausi lo demanda y pide la ley de charidad que es la que la Iglesia professa, la charidad pide que en orden a la vida spiritual ninguno sea excluido. Luego, aunque mas ayan sido hereges o apostatas y infieles, si de coraçon volvieren, an de ser recibidos a la union de la Iglesia. Confr. Porque de facto la Sancta Iglesia los recibe a su gremio y si se vienen ultroneos y voluntarios a la Sancto Inquisicion confessando y reconociendo sus culpas, los recibe y abraça con gran beniguidad y con muy ligeras penitencias y aun acusados y convencidos la primera vez, si reconocen sus errores y los abjuran y se vuelben de coraçon a la fee, son reconciliados y recibidos y tratados con piedad y misericordia. Luego licito es el dicho.

Digo lo 3º: Lícito es recibir alos tales apostatas y hereges y perdonarles sus aposthasias y heregias, imponiendoles alguna obligacion de que paguen alguna pena peccuniaria o otra justa que, conforme a justicia, se juzgara serlo. No digo que se les venda el perdon, sino que sea penitencia o pena que corresponda por modo de satisfaccion a la culpa cometida. Esto se prueba, lo 1º por aver sido uso de la Iglesia, como lo refiére Tertuliano. lib. de prescrip. C. 30, donde dice que quando Marcion herege fue recibido a la Iglesia dio 200 sextercios que son como cinco mil ducados, los quales la Iglesia recibió en pena de su apostasia, para convertirlos en gastos que la Iglesia tiene specialmente contra los hereges. Lo qual en ninguna manera puede tornar en perjuicio de la fee : *nonne potest contra fidem multare quod pro fide institutum*. Lo 2º se prueba por que es licito perdonar otras culpas imponiendo penas specialmente peccuniarias como a los homicidos, ladrones, adulteros etc. La misma Inquisicion lo usa contra los delinquentes contra sus leyes specialmente contra la fee, que demas de otras penas se las impone pecuniarias, y estas seran harto tolerables a los sobredichos, pues se les llebara menos por este modo que si se procediera por rigor de justicia llegando a condemnacion juridica que ha de ser en todos sus bienes. Luego licito sera, pues en ello se les hace tanta comodidad y se usa con ellos de tanta miseri-

cordia. 3° se prueba porque todos los años se concede a los fieles la bula de la cruçada y en ella remission de todas las culpas, pidiendo por via de limosna dos reales en subsidio contra los Infieles. Tambien se recibe la prebenda de la missa que no es para comprar la gracia, sino para sustentar al sacerdote. Y todos los años se conceden jubileos, enque se imponen limosnas, y en muchos cofradias en que se ganan indulgencias y remission de pecados se entra dando cierta quantidad de dinero. Luego tambien este perdon se podra conceder recibiendo como pena y satisfacion alguna suma de dinero que sea como limosna para aiuda contra infieles y no se puede decir que sea vender la gracia ni la justicia, como no es vender la bula recibir por ella dos reales, ni vender la missa recibir por ella la prestancia, ni vende los sacramentos el que se alimenta de la administracion de ellos. Confr. porque en el sacramento de la penitencia puede el confessor imponer al penitente que por las culpas que cometió haga ciertas limosnas, o case doncellas, o edifique Iglesias, o funde capellanias, si sus culpas lo pidieren y si tubiere posibilidad para lo hacer. Luego tambien en nuestro proposito se podra tomar alguna suma de dinero en pena de las culpas cometidas contra la fee, porque el ser por estas culpas o por otras no varia el caso que se trata.

Digo lo 4° que todas las veces que este perdon se ubiere de hacer, hade ser interviniendo voluntad y consitimiento del sumo Pontifice. Pr. 1° del perpetuo uso de la Iglesia que no acostumbra recebir a ningun herege señalado sin que primero recurra a Roma a la cabeça de la Iglesia a professar su fee, ansi lo dice Tertuliano en el lugar citado de proscr. e. 30. Epiphan. here. 68. Severo lib. 2. hist. y ansi lo hicieron Marcion, Valentino, Cœdron, Praria, Ursacio, Valente y Natalio, y ansi aviendo de aver el perdon que se pretende, sera necessario que intervenga la autoridad de Su Santidad y sera conviniente y cosa de gran exemplo para los hereges, que para lo dicho fuessen aigunos o alguno en nombre de todos a hecharse a los pies del Pontifice, dandole la obediencia de coraçon, y abjurasse sus herrores, y ansi fuessen reconciliados y recibidos a la union y gremio de la Iglesia. Lo 2° se prueba porque como arriba diximos en la conclusion 1ª el conocimiento deste delicto es proprio del Sumo Pontifice en quanto cabeça de la Iglesia, luego el juzgar, condenar, perdonar, y todo lo demas que cerca del se ubiere de hacer ha de manar de su suprema autoridad, sin la qual todo lo demas es de ningun fructo ni momento. Y aunque es verdad que la Inquisicion de España tiene la autoridad delegada del sumo Pontifice para lo tocante al examen de heregia y apostasia, quiças no la tiene tan plenaria que se extienda a tanta multitud de gente y para hacer un perdon tan extraordinario, y aunque la tubiese parece que por ser tan grave y tan extraordinario el caso converria en todo caso que se haga con special orden de Su Santidad y ansi se ha hecho otras veces que se hiço este perdon, con loqual no solo se justifica el casso, sino que se da gran satisfacion a los fieles y buen exemplo a los que no lo son, viendo el

gran respecto que los Christianos tienen a la cabeça de la Iglesia, que es el sumo Pontifice.

Punto de la difficultad. Todo lo dicho es verdad y se hade entender siempre quando los delinquentes de que se trata se entiende que de coraçon y con verdad sin ficion y sin mentira, piden el dicho perdon para aprobecharse del en bien de sus almas, servicio de Dios y profession de la fee y reconciliacion con la Iglesia; pero si eso faltasse y prudentemente se juzgasse que no piden el dicho perdon para lo dicho, sino para otros effectos y que su intencian es quedarse en sus errores y assegurarse en ellos y que tienen otros intentos specialmente si fuessen sin verdad y contra la fee y la Sancta Iglesia en tal caso no sera licito darles el tal perdon, antes sera obligacion precisa el castigarlos exequutando en ellos la penas del derecho y en buena raçon destodo discreta y christiana conviene hacerlo ansi. Este es el punto de la difficultad y es grandissima por estarbar en el hecho que siempre tiene gran difficultad su aberiguacion y mas siendo ocultado con el cuidado que estos lo ocultan y estribando tambien en actos interiores porque no es facil de juzgar de la intencion con que estos piden su perdon. En favor dellos ay algunos indicios y apariencias que parecen pueden persuadir que piden de corazon este perdon con subjeccion de la Iglesia y para bien de sus conciencias. Indicio de esto parece que lo piden algunos que estan en partes seguras adonde no les impiden vivir en su ley, ni estan menos a proposito para sus negociaciones, como son las que estan en las Islas, en Venecia, en Liorna y otros, los quales parece que no se les puede imaginar otro motivo que el querer de corazon vivir conforme a la ley evangelica. Indicio de lo mismo parece que los que estan en Portugal ninguna cosa tanto desean como la conformidad con los christianos viejos y ansi desean mas hacer matrimonios con ellos que con los mismos de su nacion a los quales dejan, aviendo igualdad en los demas y aun con menos utilidad, atendiendo a solo mezclarse con christianos. Indicios tambien que si sus hijos quieren ser frailes o monjas o clerigos no se lo disuaden, antes se lo persuaden y si bien algunos despues de ser lo an delinquido y prevaricado, con todo eso por lo maior parte an aprobado y aprueban bien en la religion. Tambien es indicio de lo dicho que en los autos de la Inquisicion, quando los lleban a quemar por negativos o del crimen, o de la complicidad, van a la hoguera, diciendo el credo, confessando a Christo, abraçados con los crucifijos y en todo y por todo muriendo como christianos, cosa que parece no podra ser si no lo fuera, pues ya no les es de ningun probecho, sino fuese que o encaminan a su salvacion. Es tambien indicios que algunos que por estar ausentes queman en statuas y viven entre los infieles por conservar la vida alla viven professando la ley de Christo, lo que no hicieran si no la tubieran en el caraçon, pues por ella los tienen afrentados y no ay en aquellas partes quien los obligue a vivir de aquella manera. Indicios es tambien de lo dicho que ay muchos de los quales anda la infamia de ser culpados y la

pesquisa para la aberiguacion y prision y castigo y lo saben y que tienen presos a sus padres y a sus hijos y a sus parientes y con verse en tan gran peligro no huyen, antes aguardan a que los prendan expuestos a tantos daños como de sus prisiones les resultan, lo qual parece no podria ser sino fuesse por no hirse a donde se vean obligados a vivir en otra ley. Finalmente parece indicio de lo mismo el pedir el perdon que piden y ofrecer en pena de sus culpas tanta suma de dinero, siendo ellos tan codiciosos como son que mas que la vida aman la hacienda. Luego de creer es que lo que hacen, lo hacen de coraçon. A este modo ay otros muchos indicios con que parece probarse que los dichos piden de coraçon el perdon que piden y ansi que se les puede y debe conceder.

(En marge.)

Comixti sunt inter gentes et didicerunt opera eorum.

Cons. Esta raçon o puede ser la 2ª porque la heregia de su naturaleza es pedajosa y inficiona 2. ad Thim. *Infidelium sermo serpit ut cancer*, por loqual. *ad Titum* 3. *Hereticum hominem post unam et secundam correptionem devita. Exod* 34 *cave ne cum habitatoribus terræ illius inias amicicias. David, ps. 100, oculi mei ad fideles terræ ut sedeant mecum facientes prevaricationes odivi*, con aborrecerlos les da fin y quito. Por lo qual se ve claramente. *de heret., lib. 5, tt.* 3, *C.* 2, *Verum. dr.*, tratando de la heregia *nimis est grave ad exterminandos pravitati praedictos non agere quod ipsius contagiosa enormitas requirit* adonde dice su contagio y que es *grave nimis* no tratar de destruirla *sed* dar este perdon no es destruirla q^d^ est *grave nimis* S. Clemente, Papa, en una carta a los catholicos lo que mas les encarga es *ut execrant familiaritatem hereticorum*, S. Cipriano en otra carta exorta a los principes christianos *ut fugiant participationem illorum quia eorum sermo serpit ut cancer*. San Cyril. Alex. entre otros documentos que da a los christianos da uno como importantisimo *ut hereses tanquam pestilentissimi morbi ab urbibusque profligentur*. S. Thomas dice que *heretici merentur non solum excommunicatione ab ecclesia separari sed et per mortem a mundo excludi*, que tiene que ver esto con darles un tan injusto per dien.

S. H.

(En page.)

A lo opuesto hacen gravissimas raçones. La 1ª es la qualidad de la culpa por ser contra la sancta fee catholica, a la qual este genero de gentes es tan adverso y por ser esta cupla suia y su obstinacion en ella pena de aquella tan enorme que cometieron sus antepasados y ellos aprueban negando al verdadero hijo de Dios y crucificandolo que fue la maior traicion que nunca en el mundo se cometio y ellos son los maiores traidores del mundo que an negado y niegan el mejor y mas legitimo Rey que ubo en el mundo. Es pecado no de uno, ni

de otro, sino pecado de la specie y de la communidad en que todos como por modo natural concurria non solo en Portugal sino en todas las partes del mundo ansi entre fieles como entre infieles; excepto que los de Portugal se tienen por los primeros y mas principales y por tales son venerados y reconocidos de todos y en todas partes, en reconocimiento de lo qual no ay lugar ni parte por remotissima que sea donde aya communidad dellos donde no se hable algo de la lengua portuguesa entre ellos; pues como destos se puede presumir prudencialmente que quieran de coraçon dejar la profession que tan de coraçon aman y recibir la que tan de coraçon aborrecen. Es este pecado comum que es insuperable y irreparable, y quando sea ansi que aya uno o otro que seran mui pocos los que de coraçon se quieran convertir. Es cierto que la communidad esta obstinada. Antes es cierto que aunque dos o quatro vengan con poderes de todos, que ni son los que le dan ni consienten en ello, ni son preguntados, ni tomados de voto o parecer como se ve al tiempo de cobrar el repartimiento que muchos dicen que no quieren pagar, unos porque no peccaron, otros porque aunque ayan peccado no quieren el perdon, sino antes el castigo, porque no quieren desistir de su opinion o culpa, pues siendo asi esto como puede aver juicio prudente que juzgue de coraçon se quieren convertir?

La 2ª raçon es porque si alguno viniesse al sacramento de la penitencia y confessasse este peccado, en una confession y en otra y tercera y quarta vez, si tratasse y comunicasse con los que de hordinario delinquen con el, debria el confessor no absolverle, aunque tubiese potestad para absolver del crimen de la heregia, porque prudentemente avria de entender que no traya verdadero arrepentimiento ni firme proposito de enmendarse, y esto con ser el sacramento de la penitencia de suma misericordia del qual se entiende *septuagies septies*, pues si esto es ansi en el sacramento de la penitencia que es tan pio y misericordioso, quanto mas en el tribunal exterior y judicial que se juzga *secundum alegata et probata et sec^m exteriora indicia*, como se podra juzgar de los que *ab initio* an sido tan rebeldes a tantas misericordias y a tantos castigos, a los quales se les an hecho tantas persuasiones, predicaciones y buenos partidos en todas las partes del mundo donde estan derramados y en ninguna parte ni con ninguna comunidad dellos, nunca se ha hecho fructo, como se puede creer que lo abra con los de Portugal son los candillos de los demas, y los mas pertinaces y a quien se han concedido tantos perdones y jamas se án approbechado dellos, como ni se puede decir que buscan el bien de sus almas los que de muchos perdones que se les an concedido para los almas nunca se aprobechan, como se havisto muchas veces y solo procuran estos con que aseguram del fuero exterior y judicial porque no tienen por fin el bien interior spiritual y del alma sino su fin temporal y asegurarse del rigor exterior de la justicia.

J. P. Esta ainda a la primera consideracion.

(En marge.)

Y si con verdad no piden el perdon son indignos de que se les conceda *lux illud Pelagis Pontif. venia non dat nisi pœnitentibus et correptis obstinatis ne injusta et misericordia. Et facere misericordiam malis non est aliud quam ipsis favere in malis. Iterum quod justitiam destruit, misericordiam non ædificat.* Y aunque ellos digan lo contrario, no se les ha de creer ansi por la larga experencia que ay de que an enganado otras veces, como porque entre los errores que tienen es uno que es licito mentar y o fingir en materia de fee diciendo uno con la voca y teniendo otro en el coraçon y adorando exteriormente loque en el coraçon abominan.

Dice el Padre Ribadeneira que los Santos Martires Alexandro y Cayo siendo condenados a la muerte juntamente con ciertos hereges pidieron o los berdugos que no los matassen con ellos que su sangre no se mezclasse con la de hereges. Alex. 3. in C. *Judei et C. ad heret. de Judeis* dice *Judei facile ob continuam conversationem et assiduam familiaritatem ad suam superstitionem et perfidiam simplicium alios inclinant.* Lo mismo dice *noc. 3. in c. si Judeos cod. tt. et in l. 2. 9. C. de sumo Trin.* se manda desterror los Judios y se da par raçon ne presencia illorum infidelitatis veneno fideles inficerent. Idemq r. in c. ut Inquisitionis de heret. in 6. 24. de considerar que ni baptiçan ni absuelven, ni consagran con intencion, sino que todo es una cirusion de los sacros.

La 3ª raçon se toma de la gran enemistad que esta gente tiene a Christo nuestro Senor desde sus progenitores a los quales el mismo Christo les dio : *Non legistis quia lapidem quem reprobaverunt ædificantes,* etc., intendiendo por si que era la piedra y por ellos que eran los *ædificantes* que la reprobaban y S. Pablo dio : *nos prædicamus in crucifixum Judeis quidem escandalum de regulis veris. m. b. 5. quod venia non detur nisi converso.* Siempre les fue Christo el objecto de su reprobacion y de su scandolo, aborrecido dellos con odio mortal, como infinitas historias y exemplo lo demuestran. Infinitas veces an sido comprehendidos de acotar los crucifixos y hacerles grandes denuestos y afrentas. Infinitas veces an sido convencidos de grandes blasfemias y oprobrios que an hecho al Santissimo Sacramento del altar. Pineda cuenta que fueron hechados de Francia y se vinieron España que nunca caca llegaron, porque robaron una hostia consagrada y la hicieron polvo y aviendo un coraçon humano hicieron de todo un batudo para hecharlo en las aguas de los fuentes afin de emponçoñarlas y matar a todos los fieles. Notaria es la historia del niño de la guarda al qual hurtaron los Judios y despues de aver executado en el todos los tormentos que en Christo executaron sus antepasados el tiempo de su passion, le sacaron el coraçon para con el y con los polvos de una hostia consagrada hacer el batudo que hicieron en Francia intentando matar a los Inquisidores y a todos los fieles que pudiessen. Tambien es sabida la historia del Santissimo Sacramento que está en la ciudad de Avila en el Convento de la

arden de Santo Domingo, donde aviendo hurtado una hostia consagrada y quiriendo dehonestarla y vituperarla la quisieron cocer hechandola en una caldera de lixia que estaba hubiendo, mas la hostia levantandose en alto, no quiriendo entrar en la caldera, andaba reboleando en el aire, a donde un blasfemo de aquellos para hacerla caer en la caldera sacó un puñal y la dió hacia bajo, y salió sangre de la hostia que oy dia se ve en el dicho convento. En Coimbra, en año de 1569 hurtaron un niño un jueves sancto para en el exequntar el viernes siguiente todos los misterios de la passion de Christo : Y en la ciudad de Trento en la misma conformidad crucificaron al santo niño San Simon, como lo refiere Langio en su historia apostolica 71. El qual refiere tambien alli que en Ungria en tiempo del Rey Vladislao fueron comproehendidos y convencidos los Judios que todos los años tenian un dia deputado en que lababan sus cuerpos con sangre de christianos y lo que es mas, que como cuenta Pineda p. 2, fol 371, en trempo del dicho Rey Vladislao de Ungria, los Judios de Teinavia cogieron un mancebo christiano y le abrieron las venas y le bebieron la sangre, reservando parte della para darsela a beber a otros compañeros que estaban ausentes. Y no ay que spantar deslas crueldades suias y enemistades que tienen a los christianos, porque es expressa profession y orden de su Thalmud, adonde se les manda que todo Judio sea obligado, a hacer precipitar y arruinar a todo christiano, ora sea por bien, ora por mal, ora por engaño, ora por usura, y es en gran manera de considerar que aviendo sido Juliano apostata tan cruel enemigo de los christianos y tratando por todos los modos mas exquisitos que a su imaginacion sele ofrecian, inventor invenciones como los persequir, maltratar y atormentar la traça que a su satisfacion se le afreció mas a su proposito fue entregarlos a los Judios,

(En marge.)

Considerando muchos hombres prudentes este animo inimigo que contra los christianos tienen los Judios, an tenido por sabio consejo el quitarles todos los oficios en que la vida de los christianos puede depender dellos, como es el oficio de médicos, cirujanos, barberos, jueces letrados, curas, maestros, etc., y que consiquientemente no se debria consentir que ninguno studiase y que solo se les permitiesse tener los oficios mechanicos de la república, sastres, caputeros, plateros, preganeros, curradores, carpinteros, alballines, sobrereros, etc. pero no pasteleros, cocineros, ni oficio alguno por el qual el comer o el beber de los christianos ubiese de ser por su mano.

(En page.)

y lo que es mas que todo ex que en el Concil Toledano 4. c. 64. se dice que tienen por ley machinar siempre contra lo ley christiana y contra los christianos. Por lo qual en otro Concilio Toledano se

ordenó que a los Reyes que de alli adelante sucediessen en estos Reynos, se les tomasse juramento, antes de darle possession y investidura del Reyno, de que en ninguna cosa favorecerian a los Judios, ni se serbirian dellos. En conformidad de lo qual hico el otro juramento el Rey don Henrrique el 3º, pero discuidandose del admitio algunos y specialmente a un medico con quien se curaba, al qual hiço tanta merced que se dice le dió el habito de Santiago, y siendo avisado del arzobispo don Pablo que no se fiasse desta gente, no hiço caso del aviso y sucedió que el Judio le dió veneno en una purga y le mató y tubo tanta gloria dello que el mismo de su voluntad y sin tormento lo confessó ansi lo cuenta un librillo que se intitula *fortalicium fidei* y lo dice Alejo Gutierrez de Toledo. Conoció bien este dañado animo desta gente el Rey Nuestro Señor Don Filipe 2º de gloriosa memoria que los mandó hechar del ducado de Milan, siendo ansi que alli andan señalados y no pueden ser tan perjudiciales como en Portugal donde no trahen señal alguna. Y a su sobrino el Rey don Sebastian de Portugal el mal logrado le escribio que los hechasse de Portugal, specialmente que traxo heredado de sus agüelos los Reyes catholicos que no solo los hecharon de sus reynos, sino que tambien escribieron al Rey de Portugal que los hechassen del suio. Cierto es que son mas perjudiciales que los moriscos y no menos merecedores del castigo que a ellos se les hiço.

La 4ª rançon que aunque es como confirmacion de la passada y la pongo como distincta por ser de gran consideracion, y para mi de gran estimacion por estubar en la autoridad del catolicissimo emperador Carlos 5º. El celo que este gran Carlos hubo contra los Judios y quanto favoreció la Sancta Inquisicion contra ellos nunca sera dignamente ensalçado. Dire solo dos casos, dejando muchos. Estos se ofrecieron a este buen señor siendo Rey y teniendo cortes en los Reynos de Aragon, el un caso fue que en este tiempo estaba preso en la Inquisicion de Sevilla un famoso Judio que se llamaba Diego de las Cassas, y otros con el. Como era poderoso y rico y tenia grandes valedores, tubó maña como aver de su Santidad un buleto para que de su causa no juzgasse el Inquisidor general que eran el arçobispo de Tortosa cardenal, que despues fue Papa y avia sido maestro del emperador, aquel caso se le sacaba de las manos y de la Inquisicion y se remitia a otros juezes. Y este fue el primer caso. El 2º que fue que aviendo avido en las cortes de Çaragoça algunas deferencias del Reyno con la Inquisicion, pareciendo a los del Reyno que los privilegios de la Inquisicion prejudicaban en algo a sus fueros, assentó el emperador, præcediendo el unánime parecer de los de su consejo que en nada la Inquisicion prejudicaba a los fueros, que se guardasse a la Inquisicion ciertos capitulos y privilegios que en las cortes se assentaron y se imbió por confirmacion dellos a su Santidad. Pero algunos del Reyno mal contentos, concertaron con el secretario de las cortes, que se llamaba Juan Prat, que diese fe y testimonio como tal secretario de otros asientos y condiciones mui en

contrario y mui differentes, de los que el emperador avia asentado y dando la fecha destos un dia despues de la fecha de los primeros despacharon a Roma con el fabor del arçobispo de Çaragoça que era hijo bastardo del Rey don Fernando y con gran fabor y suma de dineros despacharon a Roma a procurar confirmacion de los segundos falsos statutos, par los quales el Inquisidor general prendió a Juan Prat en la aljoferia y de alli le queria llebar a Barcelona donde estaba la corte y la Inquisicion. Sobre lo qual, todo se revol vió el Reyno y estubo a pique de rebelarse. Y el buen emperador tan valiente en defender la Inquisicion, entendiendo que defendia la causa de la fee, que excede o todo encarecimiento, embió embajador a Roma y por aiudante al obispo de Algicer escribió a su Santidad, a los cardenales, a su embajador y a quantos pudo ser de probecho pidiendo con palabras sobre todo encarecimiento todas ardiendo en zelo y amor de la fee, pidiendo a su Santidad se sirbiese de enbiar sus despachos, no en conformidad de los falsos que avia falsamente signado Juan Prat, sino en conformidad de lo que primero su Majestad con acuerdo de su consejo le avia supplicado y que no estorbase en ningun caso lo que el Inquisidor general tenia ordenado justamente, mandandole traher preso de Çaragoça a Barcelona y que en todo caso revocase los despachos que avia expedido para que la causa de Diego de las Casas y consortes no fuese sacada de la Jurisdicion de la Inquisicion y del Inquisidor general, en lo qual todo andubo mas valiente que en las guerras y tan zeloso de la materia de la fee como un apostol, en raçon de lo qual escribió muchas cartas dignas de estar scriptas con letras de oro, y que todos los extraños tubiesen noticia dellas, las quales y o vi y lei y estan en poder del supremo consejo de Inquisicion. Y dejando muchas palabras considerables al proposito son dignas de æterna memoria las que escribió a los de Çaragoça que le representaban se perderian gran parte de sus rentas reales y les dice que aunque se pierdan de sus reynos, pues va mas en la perdida de la fee [1]. Y a su embajadar en Roma le escribe que en todo caso procure que los despachos vengan en la conformidad que le supplica a su Santidad y que si le viere resuelto a lo contrario le diga, que no le pouga en occasion de negarle la obediencia, pareciendole que en tal caso Su Santidad no haria el patrocinio a las cosas de la fee que las debia hacer. Y es mucho de notar, que no era aqui el punto sobre alguna verdad de fee, sino sobre prender a Juan Prat y quererle llebar preso a Barcelona por falsario en el officio de secretario que exercia, y sobre que la causa de Diego de las Casas no se avia de sacar del Sancto Officio y cometerse a otro, sino al mismo Sancto

[1] Y en esta occasion gano nombre immortal Felipe 2° queriendo mas que se perdiessen los stados rebelados que consentir en ellos libertad de consciencia. Pues que mas feo caso sera que ahora se admitan a los que vienen de aquellos stados con peor doctrina que llevaron para enseñar la aca y para mas ajuda sacarlos de los carceles a sus compañeros libres para que libremente triumphen de la Sta Inquisicion y de los sanctos sacramentos que tantas veces an prophanado y hecho irrision dellos.

Officio y es de notar que entre otras cosas que dicen ser raçon desta determinacion suia dice que por ser esta una de las cosas mas principales que sus aguelos los Reyes catolicos le dexaron encomendadas. De donde colijo lo primero : que aquellas historias que arriba referimos de la Sª Reyna Doña Isabel y de su confessor no es autentica pues no es creible que la que con tanto zelo asentó la Inquisicion y tanto la apoió y persiguió a los Judios, los avia de querer dar perdon por dineros; pero quanto sea el cuento verdadero tambien hace auro proposito en quanto su confessor sentia que el dar aquel perdon por dineros era como vender otra vez al mismo Christo.

Lo 2º Calijo de lo dicho que una carta que por ay cuida en nombre del Señor Emperador y mui en fabor de las Judios es suppositicia y fingida, pues contradice a tantas tan abonadas y antenticas, colijo lo 3º que si aquel gran emperador a quien Dios hiço tan notarias mercedes y debian de ser en premio de lo dicho tubiera este negocio entre manos, no ubiera menester muchas consultas para despacharle y desembaraçarse des pues parece de lo dicho que aun ponerlo en platica no consentiera.

La 5ª raçon, sean todos los testimonios alegados al principio de la sagrada scriptura, a los quales se puede añadir otro 2 Paralip. 16 a donde dice el sagrado texto que estando cercado el Rey de Juda, de Baasa Rey de Isrrael, imbió el de Juda mucha plata y oro de los thesoros de Dios y del Rey a Benadad, rey de Siria, pidiendole fabor contra el de Isrrael. En este tiempo, dice la historia que vino Anani propheta del Señor a Asa, Rey de Juda, y le dixo : *Quia habuisti fiduciam in Rege Siriæ et non in Domino Deo tuo, idcirco evasit Siriæ Regis exercitus de manu tua. Nonne Æthiopes et Lybies multo plures erant quadrigis et equitibus et multitudine nimia quos cum domino credidisses tradidit in manu tua? oculi n. domini contemplant universam terram et præbent fortitudinem his qui corde perfecto credunt in eum. Stulte igitur egisti et propter hoc ex præsenti tempore adversum te bella consurgent.* Enimigos de Dios son estos, no ay que fiar ni poner confianza en ellos, ni en sus thesoros ni dineros, que esos no nos libraran, antes provocaran la ira de Dios y queçar por eso *ex presente tempore adversum nos bella consurgent.* Consᵗ. Es auro proposito de gran consideracion la historia de Recharedo, Rey godo de España y las palabras con que la escribe al mismo Recharedo San Gregorio Magno Lib. 7. optrum. indicro 2. epˡᵃ 126, pagª 938 en la nueva impresion de Leon, a donde refiere como este insigne Rey hiço cierta ardenacion contra los Judios, la qual ellos tubeeron por mui grave, y para obligarle a revocarla, ofrecieron gran suma de oro, el qual deshecho el Rey tiniendo en mas hacer su deber que consegnir dadivas de Judios y dice ansi el Santo hablando con Recharedo : *Cum vestra excelentia constitutionem quandam contra Judeorum perfidiam dedissit hi de quibus prolata fuerat rectitudinem ultramentis inflectus peccuniarum sumam offerendo moliti sunt quam excelentia vostra contempsit et omnipotentia Dei placere judicio requi-*

rens auro innocentiam prælulit. Qua in re mihi David regis factum ad memoriam venit cui cum concupita aqua de cisterna Bellemetica quia inter hostiles cuneos habebat ab obsequentibus militibus fuisset alata protinus dixit, Absit a me ut sanguinem justorum hominum bibam quam quia fuiit et bibere noluit scriptum et libavit cum Domino. Si igitur armato rege in sacrificium Dei versa et aqua contempta pensemus quale sacrificium omnipotenti Deo Rex obtulit qui pro amore illius non aquam sed aurum accipere contempsit. Itaque fili dilectissime fideliter dicam, quia libasti aurum domino quod contra eum facere noluisti. Magna sunt hæc et omnipotentes Dei laudi tribuenda. De tantas palabras todas dignas de su autor, solo vuelvo sobre aquellas *absit a me ut sanguinem justorum hominum bibam* quele pareció a David que fuera lo mismo beber aquella agua y beber la sangre de aquellas que con tanto peligro se la traxeron y porque la bertió no quiriendola beber, dice el sagrado texto *et libavit coram domino*, que la sacrificó al Señor, segun esto que sera tomar dinero par este perdon sino vender el perdon y la justicia que la sangre de Christo tiene contra estos enemigos suios y dexar este dinero que sera sino sacrificarlo al Señor y si ansi lo hicieremos quien duda sino que obligado Dios de nuestro buen respecto *dabit cum tentatione proventum.* Otro no menos grave testimonio ay del mismo San Gregorio lib. 4, épist. indictione 13. epistª 77, pagª 735, en la misma edicion a donde escribiendo el Sancto a la emperatriz Constancia contra ciertos malos usos que avia en las islas de Cerdeña, Corcega y Sicilia, hablando de la Cerdeña dice ansi : *Quidam mihi rem sacrilegam nunciavit, quia hi qui in ea idolos imolant, iudici præconium persolvunt, ut eis hoc facere liceat, quorum dum quidam baptisati essent et imolare jam idolis desinissent, adhuc ab eodem insulæ indice etiam post baptismum præmium illud exigit quod dare prius pro idolarum imolatione consueverant.* Y aviendo dicho el Sancto otras cosas tocantes a Corcega y Sicilia, torna a decir, hablando con la emperatriz para que se lo diga al emperador : *Quæ piissimo Domino, apto sunt tempore suggerenda ut ab aia sua ab imperio atque a filiis suis vale hoc tantumque facinus peccatique pondus amoveat. Quæ scio quoniam dicturus est, quia nobis in Italia expensis transmittit, quidquid de prædictis insulis aggregat, sic te ego suggero ut etsi minus expensæ in Italia tribuant a suo imperio oppressorum calamitatis non mitigant nam idcirco fortasse tantæ expenssæ in hac terra minus ad utilitatem proficiunt quia cum peccati aliquo admixtione colligunt. Præcipiant ergo serenissimi domini nihil cum peccati, collegi nam scio, quia etsi porum reipublicæ atribuit utilitatibus, ex eo multum respublica adjuvatur quam etsi fortasse contingat expensis minoribus minus adjuvari melius et in temporaliter nos non vivere quam vos ad æternam vitam obstaculum aliquod invenere.* Adonde el Sancto Pontifice enseña expressamente nuestra conclusion que si el tal perdon no se puede hacer sin culpa, ni el tal donativo no se puede recibir sin peccado *melius et nos non temporaliter vivere* que poner ningun genero de obstaculo en nuestra salvacion.

La 6ª raçon es porque dadoque fuera licito conceder el tal perdon y que fuera licito el recibir por esta raçon algun interes, no como precio del perdon, sino como pena y castigo de la culpa o como pacto y concierto entre partes, perdonando el Rey el derecho que tiene a la confiscacion de sus bienes, y dando ellos alguna suma por modo de concierto por esta composicion, digo que dado que todo la dicho fuera mui licito, no parece conviniente conceder el mismo perdon mirando solamente en materia de interes. Lo 1° porque aunque ellos diessen dos millones de oro, esos mismos interesa el Rey de sus mercancias en quatro años por ser tan grandes los derechos que en aquel Reyno, le tocan al Rey dellas, como es notorio haciendo por menudo la cuenta. Lo 2° porque ellos tienen tan desminuido el caudal que aunque prometan no an de poder cumplir, y para cumplir loque prometieren, an de hacer la distribucion entre muchos que ni peccaron, ni pagan voluntariamente sino por fuerça, y a estos es injusticia tomarlas sus haciendas para pagar al Rey, porque no ay titulo para ello y lo que mas es que los que tratan este negocio y lo quieren componer, no tienen poderes legitimos de todos los interesados, sino de algunos pocos que o estan presos o tienen presos a sus parientes y amigos, y todo lo que hacen es nullo y sin firmeça y sin siguridad de conciencia. Lo 3° por que ninguna cosa pueden dar que sea bastante para sacar al Rey de necesidad, pues no sale della con dos, ni quatro, ni seis millones y quando saliera, no se debra aceptar por este medio, a donde tornan a proposito las polobras de San Gregorio *melius et nos temporaliter mori quam vobis salutis obstaculum invenire* y tornan a este proposito todas las raçones arriba dichas de lo que Dios se ofende de semejantes intereses de dineros.

La 7ª raçon es el grande discredito que de lo dicho resulta a la majestad del Rey nuestro señor, a sus minestros y a la Sancta Inquisicion. Murmuracion ha sido mui recibida y mui acreditada entre los enemigos desta Corona, que no an querido admitir la Inquisicion que los Reyes que la inventaron y los que la sustentan, no lo hicieron, ni hacen tanto por el servicio de Dios y conservacion de la fee que por tener por este modo camino para poderse apoderar de las haciendas destos miserables, y que por tanto se consiente que en las inquisiciones aya un stilo tan contraderecho y raçon como es el no hacer manifestacion de los testigos, y otros algunos que por su rigor los parecen injustos y los que nosotros justificamos con solo representar la rectitud y igualdad con que se procede. La qual vence todo loque se puede opponer de rigor o injusticia, esto lo han dicho en otras occasiones semejantes a esa y con menos verisimilitud. Pues que diran ahora viendo que se recatea sobre el precio por tanto o por quanto, viendo que sobre esto se hace un asiento, como los demas que hace su Majestad y que sobre esta partida se hacen librança y asientos como sobre los demas rentos reales; que diran sino confirmarse en su opinion, y de los ministros

de su Majestad, que diran sino que desto los debe de caber su parte, sino que debe pasar secreto y que no podran tener otro fin que el que tubieron otros que hicieron esto mismo, quando no tubo tanto inconviniente, ni fue tan mal parecido. Pues de los pobres inquisidores que diran sino que son los mas iniquos y mas injustos Juezes del mundo, a cuia sombra pasan tan grandes injusticias y agrabios, y ansi quedara el tribunal que tenemos por mas incorrupto y mas justificado, por el mas perverso de todos y quiças es este uno de los motivos que tienen los que piden este perdon : desa creditor al Santo Officio y a sombra deso dar credito a sus errores, y hacer que los naciones extrangeras se confirmen en su sentencia de no admitir inquisicion ni inquisidores y no es de poca consideracion el discredito que el Reyno de Portugal tan noble y tan leal recibe de semejante perdon. Por quanto sintiendo todos unanimamente como la muerte que se les conceda y estorbandolo con todos sus fuerças es gran menos precio suio que se pongan mas los ojos en un pequeño interes para perdonar a tan facinorosos delinquentes que en los meritos y juicios de tan leales vassallos para sacar dentre ellos victoriosos y vencedores a los que tan torpe y injustamente se les opponen, cosa que la nobleça de Portugal siente a por de muerte y no es de poca consideracion y peso la opinion de todo un Reyno que tiene mas experiencia de lo que pasa que todos los demas en el qual no ay ningun christiano viejo hombre ni mujer, noble ni plebeyo, doctor ni ignorante, ecclesiastico ni secular, que todos no sean unanimamente de parecer que no conviene dar el tal perdon. Ysi de persona fide digan qual el Padre Francisco Suarez de la Compañia decia que si el estubiera fuera de Portugal que quiças fuera del parecer de otros hombres doctos que se las diesse el perdon ; pero que hallandose in facie loci y viendo por sus ajos lo que pasaba que su parecer era que los quemasen a todos. Tengo una carta del Padre fray Juan de Portugal, hombre bien conocido en aquel Reyno por su virtud, letras y nobleça y hermano del conde de Bimioso, en que me escribe que el padre m. fray Domingo Bañes hallandose en Medina del Campo quando paso por alli un obispo de los que de Portugal vinieron a impedir el perdon, dixo que se viniera en su compañia a supplicar a su Majestad no concidiesse el perdon y que si no lo hacia, era por pensar que le preguntarian su parecer para poderlo dar mas libremente y que fuesse mejor recebido y que lo mismo le dijo el Padre mº fray Diego Nuño y dice qual Padre Mº fray Gaspar de Cordoba, confessor de su Magestad Felipe 3º tenia la misma sentencia y que le abia dicho afirmativamente que nunca su intencion avia sido que se perdonase a los Judios sin confession judicial y declaracion de complicer ni eso podia ser y que tal forma de supplica no se avia tratado con el, siendo raçon tratarse, y aviendo referido lo dicho el dicho Padre Mº de Portugal dice juró por la divina Majestad que es verdad, al quol yo doi entero credito y preguntó o este perdon se ha de dar a esta gente siempre que lo pidan en la forma que ahora

o no. Lo 1° parece contra toda raçon por que debajo deso se estaran siempre en su judaismo y quien lo consintiere sera causa dello. Y si lo 2° porque no se les ha de negar ahora despues de tantos de que se an aprobechado tan mal y quando ay mas presos y delinquentes y quando, si precedentemente juzgamos, debemos juzgar que no lo piden para emendarse sino para librarse de la presente instancia y del apareto en que se ven. Y lo 3° porque conforme a derecho, estos por el crimen de la heregia deben ser privados de la hacienda, de la honrra y de la vida, en tal forma que mucho antes de ahora quando el Rey don Sebastian se quiso concertar con ellos, fue de parecer el Cardenal Quiroga, que a la saçon era obispo de Cuenca y inquisidor general, y ansi se lo escribió a don Juan de Silva, estando por embajador en Portugal, pues si y a entonces hombres de tan maduro consejo lo tienen por illicito, que sera ahora despues de tantos perdones y de tan larga experiencia que no son de ningun fructo. Lo 4° No seria licoto ni su Majestad concediera perdon a los que ubiesen delinquido en crimen *lesæ majestatis* contra su persona y ternia por delinquentes a los que tal perdon pidiese; luego mucho menos este que es contra *divinam majestatem* y tantos veces repetido. Cons. porque el freno mas fuerte con que a estos los detienen es la confiscacion de los bienes porque los personas ellos facilmente los ponen en cobro, y la afrenta que los hacen no lo es para ellos; pues si con el perdon las asiguran las haciendos, occasion los don para que sean perpetuos judaiçantes Ultra de que se pierde el respecto al Sancto Officio o si da occasion a ello concendiendo los a estos este perdon, y quanto inconviniente sea este, se vee claro viendo el gran probecho que resulta del miedo que los malos le tienen. Item porque dandolos este perdon se vernan otros de otras provincias a goçar del y pegaran su roño a los naturales que esto es lo natural *juxta illud pr. comixti sunt inter gentes et dedicerunt opera eorum.* Item, no debiera el Rey de Ingalaterra fiarse de los christianos[1] de su Reyno aunque le dixeran querian ser luteranos o calvinistas si lo dixeran viendose en el aprieto que ahora se ven estos; luego tam poco nosotros debemos creer estos, pues los vemos en el estado en que estan que los obligara a mas que eso. Item, tienen correspondencia con todos los Judios de Italia, de Flandes, de Constantinopla, de Jerusalen, de Venecia, de Luca, de Florencia y de todas las partes del mundo y se conciertan y convocan y adurian en los mismos errores, pues como se ha de creer dellos que con verdad se quieren convertir. Item luego que salen de los carceles vuelben a los mismos amistades y comunicaciones con los demas de la nacion, y aunque salgan sin capa, luego los otros los hacen ricos y todos se entienden y aman tanto como aborrecen a los christianos, pues como se puede verisimilmente entender que su conversion no es fingida. Item el emperador Federico 1. si n° C. *de haeret.* da licencia a qualquiera christiano para que

[1] Voilà une des premières allusions aux cryptojuifs en Angleterre avant Cromwell.

pueda ocupar las tierras de aquel que no hecha a los hereges de su tierra y dice ansi : *si dns. temporales requisistis et admonitis ab ecclesia terram suam purgare neglexerit ab heretica pravitate post annum ab premonitionis elapsum terram ipsius exponimus catholicis occupandam qui eam exterminatis hereticis absque ulla contraditione possideant.*

8ª Raçon. Uso de la Iglesia ha sido desde el tiempo de los Apostoles, como prueba Castro lib. 1. *de justa heret. pun.* c. 14. que nunca se da perdon a ningun herege que no abjure primero sus herrores y ansi se determino en muchos concilios. Y despues de abjurado si tornó a recaer, le tiene la Iglesia por incorrigible y ansi lo relaxa al braço seglor como a hombre de quien no se spera enmienda, que de los tales dixo S. Thomas 22 q. 20. av. 3. : *De relapsis non relinquit spes*, y este es el prudencial juicio que dellos se debe tener, pues si es ansi como dice la regla 5, de regulis juris : *Venia non dat nisi correcto* o à lo menos aquel de quien se presume que esta corregido y emendado, como se podrador el perdon a tantos donde ay tanto numero dellos que an sido abjurados y por entonces misericordiosamente perdonados, de todos los quales no ay ninguno de quien se presuma que está corregido, antes se presume que todos estan obstinados. Lo dicho quanto a los que abjuraron y quanto a los demas es la misma raçon, porque no quieren abjurar para evitar de no venir a ser relapsos por no ser quemados, de suerte que su cuidado en ninguna manera es de querer la fee ni tratar del bien de sus almas, sino de evitar el castigo; y todas sus diligencias y cuidados los encaminan a esto. Consr. Porque no se les puede dar este perdon si no descubren los complices y ellos quieren descubrir. Luego no se les puede dar el perdon. Pr. mai. æquiparando este crimen con el de traicion al Rey o a la república, que no loes tan grande, por ser el de la heregia crimen *lesæ majestatis divinæ*, si alguno pretendiesse perdon para algun traidor y no quisiesse confessar o manifestar los complices de aquel, no solo no se le debria dar el perdon, sino que debria ser tenido por traidor, porque no quiere que perezcan los enemigos del Rey o de la república. Luego estos que no quieren darlos complices ni manifestarlos.

(*A suivre.*)

NOTE SUR UN NOUVEAU MANUSCRIT

D'UNE CHRONIQUE SAMARITAINE

S'il est vrai de dire que la littérature samaritaine n'est qu'une ombre de littérature [1], elle n'en offre pas moins un intérêt réel, soit qu'on la considère en elle-même ou qu'on l'étudie comparativement à d'autres et que, dans le parallélisme ainsi établi, on recherche les sources premières qui ont donné naissance à la grande quantité de chroniques médiévales orientales que l'on sait.

Le samaritain offre précisément ce spectacle intéressant d'un alphabet dont les formes se cristallisèrent rapidement et qui restèrent, à peu de différences près, identiques à elles-mêmes. Il n'y a pas grande divergence entre les lettres d'un manuscrit daté de l'an 1900 de l'ère chrétienne et celles des inscriptions que l'on voudrait rapporter à l'époque de Jean Hyrcan Ier (129 avant Jésus-Christ), mais qui en réalité doivent être fixées aux années qui précédèrent la destruction des synagogues samaritaines sous le règne de Justinien Ier, en 529 [2].

Aussi faut-il saluer avec satisfaction l'apparition d'un nouveau document, qui, abstraction faite de sa valeur intrinsèque, souvent médiocre, nous renseigne à tout le moins sur l'état psychologique du milieu où il a vu le jour et sur les intentions du copiste ou du traducteur qui le livre à la postérité.

Il ne faudrait pas croire que les Samaritains recopient leurs anciens textes dans un but purement mercantile ; ils vendent bien, il est vrai, des manuscrits plus ou moins anciens, et cela avec une certaine désinvolture ; mais nous tenons de bonne source qu'ils

[1] Cf. Clermont-Ganneau, *Une nouvelle chronique samaritaine*, dans *Journal des savants*, janvier 1904, p. 34.

[2] Cf. Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*. 2e édition. Paris, 1892, p. 199 et 201.

s'en défont, bien moins dans le but de tirer quelque profit pécuniaire de leur vente que dans celui de rajeunir de vieux monuments qui s'usent très rapidement, par un usage quasiment journalier.

Une bonne partie des ouvrages samaritains se trouve indiquée dans la bibliographie donnée par Petermann dans sa grammaire samaritaine [1]. Comme on le verra en s'y reportant, ce sont presque exclusivement des grammaires et des éditions du Pentateuque. Il faut ajouter à cette maigre nomenclature le *Livre de Josué* [2], écrit en arabe au XIIIe siècle, et la Chronique d'Aboul-Fath, également en arabe et datant du XIVe siècle [3]. Enfin, en 1869, Neubauer édita dans le *Journal Asiatique* une chronique samaritaine, connue sous le nom de *Tôlideh*, ou *el-Tholidoth*, ou encore *el-Taulidé* [4].

De nos jours, la littérature samaritaine semble avoir un regain d'actualité et d'intérêt, soit à cause des textes nouveaux que l'on achète et que l'on édite, soit à cause des notes critiques et savantes qui y sont consacrées.

Il faut mentionner en premier lieu un document anonyme quant au titre et qui est une compilation des chroniques ci-dessus mentionnées [5] ; cette chronique fut écrite en 1900 de notre ère par Ab Sachwa, fils d'Asad, fils d'Ismaël, fils d'Abraham Haddanfi [6] ; elle a été l'objet d'un compte-rendu très détaillé de la part de M. Clermont-Ganneau et de corrections très importantes que le savant professeur du Collège de France consigna dans le *Journal des Savants*, janvier 1904, pp. 34-49.

A côté des recensions du Pentateuque et des chroniques dont nous venons de parler, les savants prêtent quelque intérêt aux livres liturgiques et aux recueils de prières des Samaritains [7]. Ce

[1] Cf. Jul. Henr. Petermann, *Brevis linguæ samaritanæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario...* Carolsruhæ, 1873, p. 84-85. Cf. également Neubauer, *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 388, n. 2 et n. 3.

[2] *Liber Josuæ*. Chronicon samaritanum, arabice conscriptum. Ex unico cod. Scaligeri nunc primum ed., latine vertit, annotatione instrux., et dissertationem de cod., de chronico, et de quaestionibus, quæ hoc libro illustrantur, praemisit Th. Guil. Joh. Juynboll. Lugduni Batav., 1848.

[3] Abulfathi *Annales samaritani*. quos arabice edidit, cum prolegomenis latine vertit et commentario illustravit Ed. Vilmar. Gotha, 1865.

[4] *Chronique samaritaine*, suivie d'un appendice contenant de courtes notices sur quelques autres ouvrages samaritains, par M. Ad. Neubauer, dans *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 385-470.

[5] *Une nouvelle chronique samaritaine*. Texte samaritain, transcrit et édité pour la première fois avec une traduction française, par Elkan-Nathan Adler et M. Seligsohn. Paris, 1903.

[6] Cf. Adler-Seligsohn, *op. cit.*, p. 116.

[7] Cf. A. E. Cowley, *Description of four samaritan manuscripts belonging to the*

sont probablement aussi des hymnaires hors d'usage dont les prêtres de Naplouse se défont en faveur des savants et des curieux d'Occident. L'épigraphie à son tour vient enrichir le domaine qui nous occupe [1], et confirmer le jugement que portait notre maître, M. Philippe Berger, sur la ressemblance frappante entre la graphie lapidaire et la graphie manuscrite des Samaritains [2].

Cette digression bibliographique était nécessaire pour faire voir ce qu'est, dans ses traits essentiels, la littérature samaritaine ; son horizon est très limité et le tour en est vite fait. Il nous faut arriver au manuscrit qui nous intéresse et qui, disons-le dès maintenant, est une des recensions de la chronique *el Tôlideh*.

La Tôlideh fut éditée par Neubauer dans le numéro de décembre 1869 du *Journal Asiatique*. Nous extrayons de son *avant-propos* (page 385), les passages suivants, qui nous mettront tout de suite au courant de la question : « Abou-l-Fathḥ, dans ses Annales, mentionne, sous le nom d'el-Tholideh, une chronique qui était pour lui une des principales sources auxquelles il eut recours pour la composition de son livre. L'opuscule que nous publions porte en effet le titre d'el-Tholidoth, et, sauf les passages ajoutés plus tard et qui sont même marqués par le dernier copiste, il fut écrit en 544 de l'hégire, deux siècles avant le livre d'Ab-oul Fathḥ. »

Le manuscrit qui servit de base à l'édition de Neubauer fut acheté par lui à un Samaritain, lors de son séjour en Palestine et appartient maintenant à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford (Bodl. or. 651) ; « il est exécuté sur papier, en deux colonnes, portant l'une le texte samaritain, et l'autre la traduction *littérale* arabe. La copie en est très moderne et fut faite par Jacob, fils d'Aaron, en 1276 de l'hégire... Nous avons été assez heureux de pouvoir collationner divers passages avec une autre copie (désignée par X) qu'on a mise à notre disposition pendant quelques

Palestine Exploration Fund, dans *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, janvier 1904, p. 67-78. Voir entre autres le ms. 1, de l'an 1848, par Ibrâhîm ed-Danfî, qui est peut-être à rapprocher du Abraham Haddanfi de la chronique Adler-Seligsohn. — Cf. également Rappoport, *Deux hymnes samaritaines*, dans *Journal Asiatique*, 1900 (t. XVI), p. 289 et s. L'auteur annonce une « Liturgie samaritaine » qui doit paraître chez Leroux.

[1] Cf. A. Musil, *Sept inscriptions samaritaines de Damas*. Communication du 11 mars 1903 de la classe d'histoire et de philosophie de la *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften* de Vienne (Autriche).

[2] Cf. Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, 2e édition, Paris, 1892, p. 203-204. *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1903, p. 92; et *Répertoire d'Epigraphie sémitique*, n° 437. Ces textes, ainsi que d'autres, ont été également publiés par M. Sobernheim, *Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1902, p. 70-80.

heures seulement ; nous en donnons plusieurs variantes dans les notes. Ce manuscrit fut exécuté par Schlomoh ben Tobiah en l'année 1212 de l'hégire [1] ».

Enfin, voici, toujours d'après Neubauer, le contenu de la Tôlideh : « L'auteur veut constater que le calcul d'après lequel les Samaritains fixent les fêtes, avait déjà été connu par Adam et conservé chez les grands prêtres par tradition ; Noé surtout a des connaissances exactes de ce calcul, et la fixation définitive en fut arrêtée par Pinḥas qui observait la marche du soleil et de la lune sur le mont Garizim. On compte par *shemitah* (septième année de relâche), c'est-à-dire par séries de sept années, ensuite par jubilés ou séries de quarante-neuf années, formant sept shemitoth. La première shemitah commence à l'époque de l'entrée des Israélites dans le pays de Chana'an.

Après avoir donné tous les détails de ce calcul, l'auteur fait partir sa chronique d'Adam pour aller au xe siècle, et une main récente la continue jusqu'à nos jours. Il donne la nomenclature des grands prêtres et des familles samaritaines qui étaient établies en Egypte, en Palestine et à Damas, et c'est peut-être là la partie la plus intéressante de l'opuscule [2] ».

Le manuscrit que nous a confié M. Schwab, pour l'examiner, est un texte de la Tôlideh. Les quelques passages que nous en traduirons ci-après établiront sa parfaite identité avec le texte publié et traduit par Neubauer. Il en diffère, d'autre part, sur quelques points, ce qui prouve tout d'abord qu'il n'est pas du même copiste et qu'il n'a pas été copié la même année. Le bibliothécaire de l'Alliance israélite, M. Isidore Lévy, n'a pu me donner aucun renseignement sur la provenance de ce manuscrit, qui faisait partie d'un stock d'ouvrages non déballés par son prédécesseur et qui devaient être à Paris depuis quelques années. Comme il n'a pas encore figuré sur les rayons de la bibliothèque de l'Alliance, il ne porte ni cote

[1] Cf. Neubauer, *ibid.*, p. 386-387.

[2] Cf. Neubauer, *op. cit.*, *ibid.*, p. 387-388. Il serait en effet très intéressant de savoir à quelle époque le culte samaritain s'est éteint à Damas. Neubauer ne semble pas avoir cherché à l'établir. La dernière fois qu'il soit fait allusion aux Samaritains de Damas, c'est dans un passage imprécis de la Tôlideh (cf. Neubauer, *op. cit.*, *ibid.*, p. 464-465) : « En l'année 945 de l'hégire, un autre homme appelé le prince Çadaqah ben Jaqob des enfants de Mounes à Damas fit beaucoup de bien; il ramena notre glorieux maître, le saint, l'élu, le béni, le grand prêtre Pinḥas et son fils Eléazar, de Damas où il demeura pendant quinze ans, à Sikhem. Un grand nombre d'hommes, de femmes et d'enfants vinrent avec Pinḥas, et Abd-Allah ben Abraham Habthah fut nommé son secrétaire... La série des docteurs s'arrêta en l'année 1033 de l'hégire. Après eux il y eut à Sikhem des prêtres de la tribu de Lévi de la branche d'Ouziel ben Qehath... » Faut-il considérer cette date comme un *terminus ad quem* pour les textes samaritains de Damas ? C'est probable. Voir le passage parallèle dans Adler-Seligsohn, *Une nouvelle chronique samaritaine*, p. 103-104.

de série, ni numéro d'ordre permettant de le désigner d'une façon précise ; en attendant son état civil, je le dénommerai provisoirement *Ms. A.I.U.*, pour faciliter les références et les recherches qu'on pourrait être tenté d'y faire.

Le *Ms. A.I.U.* est en papier écolier moderne ; il comprend 43 feuillets, foliotés au crayon ; le texte commence au verso du folio 1 ; le recto de ce dernier est en blanc ; il mesure 254×181 millimètres. Tantôt le texte samaritain est accompagné de la version arabe, comme dans la *Tôlideh* éditée par Neubauer ; les deux textes se font alors vis-à-vis, sur deux colonnes : le samaritain à droite, l'arabe à gauche. Tantôt les textes sont mêlés l'un à l'autre sur la même page ; l'arabe intervient alors comme une sorte d'explication, de complément au texte samaritain. Il ne faut pas oublier qu'il en est du samaritain pour les Samaritains comme du syriaque pour les Maronites : c'est leur langue ecclésiastique. Dans la vie courante, ils se servent de l'arabe, qui est devenu, pour ainsi dire, leur langue maternelle.

Il sera peut-être plus simple d'indiquer feuillet par feuillet ceux qui sont sur deux colonnes et ceux qui ont les pages pleines, avec samaritain seulement ou avec samaritain mêlé d'arabe. Cela complètera la description d'un manuscrit qui, selon toute vraisemblance, n'est pas appelé à être publié.

Ms. A.I.U. f° 1 v° — 8, texte bilingue, sur deux colonnes ; le samaritain à droite, l'arabe à gauche ; f° 8 v° — 11, pages pleines ; l'arabe prédomine, avec quelques mots samaritains intercalés ; f° 11 v° — 43, pages pleines ; le samaritain prédomine, avec de nombreuses intercalations arabes ; f° 42 v°, une note au crayon, en marge : « Isaac Cohen ne figure point parmi les grands prêtres. »

L'écriture est assez soignée, surtout pour la partie samaritaine ; toutefois, par raison d'économie probablement, le copiste rapproche par trop les lettres dans certains endroits ; d'où une certaine difficulté à le lire à première vue. L'arabe est moins bien ; c'est l'écriture employée de nos jours en Syrie ; les points diacritiques sont souvent à côté de la lettre qu'ils doivent servir à dénommer ; c'est l'écriture courante des scribes d'aujourd'hui, qui n'a pas pour notre copiste le caractère sacré et hiératique de la samaritaine. La fin des mots enjambe souvent sur la marge.

Il ne me reste plus qu'à donner la traduction de quelques passages de ce *Ms. A.I.U.* et à les rapprocher des passages correspondants de la *Tôlideh* de Neubauer. Le lecteur arrivera de lui-même à la conclusion que nous avons affaire à une même famille de chroniques ne présentant aucune différence essentielle ; les divergences sont purement de détail.

Ms. A.I.U. (f° 1 v°) : « Ceci est le comput hébreu, avec lequel nous pourrons connaître les jours, les mois et les années ; nous l'avons hérité de Pinḥas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Que soit sur lui, sur ses pères et sur son oncle le salut de Dieu, que lui a fait connaître son oncle le prophète Moïse ; que le salut soit sur lui. C'est la tradition de trois pères (= patriarches) : Jacob, Isaac et Abraham ; que le salut soit sur eux. Ils l'ont appris de Sem, de Noé, de Seth, d'Adam, des anges, de Dieu [1]. »

Un autre passage, plus important, mérite d'être traduit; il est relatif à l'établissement de la Pâque, à l'autorité qu'il faut accorder à Pinḥas et à la date de la rédaction de la Tôlîdeh [2].

Ms. A. I. U., (fol. 6 V°) : « Aussi avons-nous hérité de nos premiers pères et d'après les informations de leurs paroles, que les Beni Israël célébrèrent la fête de Pâque en Égypte le 15 Nisan, ainsi que les autres fêtes pendant les quarante-trois ans [qu'ils séjournèrent] dans le désert, jusqu'à ce qu'ils entrèrent dans la terre de Chanaan. Le grand prêtre Éléazar, fils d'Aaron le grand prêtre, à la place de son père, par ordre de Dieu, établit Pinḥas

[1] Cf. Neubauer, *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 421-422 : « Voici le calcul des Hébreux par lequel nous savons régler les jours, les mois et les années. Ce calcul nous est parvenu par Pinḥas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le Kohen (que la paix soit avec lui, avec son père et avec son grand-père, amen), lequel l'avait appris du prophète Moïse (que la paix de l'Eternel soit avec lui). Ce calcul est la tradition des trois patriarches, Jacob, Jiçhak et Abraham (que la paix soit avec eux); il leur fut enseigné par 'Eber fils de Sem, fils de Noé, fils d'Adam ; celui-ci le reçut des anges à qui il fut donné par l'Eternel. »

[2] Voici le passage correspondant de la *Tôlîdeh* de Neubauer, *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 428 : « Nous possédons encore une autre tradition par laquelle nous savons que les Israélites ont observé la pâque au 15 Nisan, de même que les autres (p. 429) fêtes, pendant les quarante-trois ans qu'ils séjournèrent dans le désert.

A l'époque du grand pontificat d'Eléazar, fils d'Aaron, son fils Pinḥas établit le calcul mentionné, qui est exact et vrai, dans la treizième année du sacerdoce de son père, sur le plateau du mont Garizim. C'est dans cette année qu'Abisham, fils de Pinḥas, écrivit le livre saint qu'on conserve encore aujourd'hui dans la maison du grand prêtre à Sichem (que Dieu conserve cette ville). D'après ce calcul nous fixons nos fêtes sans altération, car nous connaissons le calcul depuis Adam jusqu'à la sortie des Israélites de l'Egypte par la Thorah ; ce calcul, nous le conservons avec la conservation du sacerdoce (que Dieu nous garde ainsi que toute notre communauté, jusqu'à l'arrivée du temps de la grâce).

Moi, Jacob fils d'Ismaël, fils d'Abdel, fils de Jacob, fils de Pinḥas, fils d'Eléazar, fils de Nethanel, fils d'Eléazar, fils de Nethanel, fils d'Eléazar, fils d'Amram, fils d'Aaron, fils d'Eléazar, fils de Lévi, tous grands prêtres (que la gloire et la grâce de l'E-(p. 430) ternel soient avec eux), j'ai écrit cette *Mishnah* dans l'année mentionnée ci-dessus, pour la famille de Bené Shemesh, pour Ismaël (qui connaît le secret de ce calcul), pour ses fils (que Dieu leur accorde son assistance), pour son frère cadet Joseph et pour les fils qu'il engendrera (que Dieu les assiste avec celui qui connaît ce calcul) ; et moi je rends grâces à l'Eternel mon Dieu.

Nous avons copié ce commentaire de l'autographe de mon grand-père Eléazar ben Amram (que son âme repose en paix), qui dit l'avoir écrit en 544 de l'hégire (que Dieu le bénisse, amen. Le nom de Dieu soit loué éternellement). »

son fils (que le salut soit sur eux); ... en l'année 13 du pontificat de son père, en cette année, Abisha' fils de Pinḥas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le grand prêtre (que le salut soit sur eux) écrivit le livre saint qui se trouve dans la ville de Naplouse (que Dieu la maintienne), conservé dans la maison des grands pontifes jusqu'à ce jour. [D'après] ce comput, nous célébrons les fêtes de Dieu sans altération, sans différence, sans mutation, jusqu'à l'éternité. Nous connaissons le comput depuis Adam, par la sainte Thorah (fo. 7), jusqu'à la sortie d'Égypte des Beni Israël. Ce comput est resté avec nous; nous le conservons avec la conservation de notre pontificat (que Dieu nous garde ainsi que toute notre communauté jusqu'à l'arrivée du temps de la grâce).

Et moi, Jacob, fils d'Ismaël, fils d'Abdel, fils de Jacob, fils de Pinḥas, fils d'Eléazar, fils de Natanel, fils d'Eléazar, fils de 'Omran, fils d'Aaron, fils d'Eléazar, fils de Lévi, les grands prêtres (que la gloire et la grâce de Dieu soient avec eux). J'ai écrit ce commentaire dans l'année sus-mentionnée, pour mon fils (?), soleil de l'instruction, trésor de la science et de la sagesse; qui a connu le secret du comput et toute la science d'Ismaël, pour ses enfants (que Dieu lui accordera), pour son frère cadet Joseph et aussi pour les enfants qu'il engendrera....

Ce commentaire, nous l'avons trouvé commenté et copié de l'autographe de mon grand-père [1] Eléazar fils de 'Omran (fo. 7 V°) (que Dieu ait son âme en paix); il mentionne l'avoir écrit en l'an 544 du royaume des Bené Ismaël (que Dieu le bénisse, amen. Notre Dieu soit loué éternellement et que sa mémoire soit élevée à jamais). »

Il me reste à signaler la dernière page, qui est d'autant plus d'actualité que l'un des personnages mentionnés vient de mourir, tandis que l'autre est encore en vie.

Ms A. I. U., (fo. 43). L'auteur de la *Tôlideh* continuée donne la durée du règne de Abd-ul-Aziz Khan : 16 ans [2]; puis il mentionne un des chambellans, « Hossein agha Sarkis, qui sortit et tua quatre ministres qui étaient la cause de l'assassinat [d'Abd-ul-Aziz]; et il tua plusieurs autres personnes... Mourad Khan V, trois mois. Celui-ci fut destitué du trône après trois mois, à cause des intrigues. Il tomba à Constantinople entre les mains du gou-

[1] Il est intéressant de rapprocher cette donnée littéraire de celle concernant l'auteur de l'Ecclésiastique; là aussi, il est question d'un petit-fils reprenant l'œuvre de son grand-père. Cf. Israël Lévi, *l'Ecclésiastique ou La Sagesse de Jésus, fils de Sira*, texte original hébreu, édité, traduit et commenté... 1re partie. Paris, 1898, p. XXVII-XXVIII.

[2] Abd-ul-Aziz monta sur le trône en 1861 et fut renversé par une révolution de palais en mai-juin 1876.

vernement turc (l'explication en serait trop longue)[1]... Abd-ul-Hamid Khan II, notre sultan actuel[2]. Que Dieu le conserve. Amen. »

On le voit, le *Ms. A. I. U.* a été écrit quelque temps après l'avènement du sultan actuel de Constantinople. C'est un texte plus jeune que celui qui a été édité par Neubauer mais plus ancien, de quelques années, que celui qui a été publié par MM. Adler et Seligsohn.

Les diverses copies de la *Tôlideh* qui se succèdent depuis le XIe siècle jusqu'à nos jours nous montrent comment les chroniques et les livres bibliques ont dû se reproduire et se perpétuer jusqu'au moment où ils furent codifiés et figés dans une forme invariable. Ce moment n'est pas encore venu pour les différentes *Thôlidoth* qui subiront les fluctuations capricieuses des copistes jusqu'au jour où elles seront à leur tour l'objet d'une massore samaritaine.

F. MACLER.

Paris, octobre 1904.

NOTE COMPLÉMENTAIRE. Depuis la rédaction de ces lignes, le catalogue des mss. et des incunables de la bibliothèque de l'Alliance israélite a été publié ici même (t. XLIX, p. 284), par M. Moïse Schwab. Le *Ms.* A. I. U. est devenu le n° 237 de la série. — F. M.

[1] Notre auteur ne se compromet pas.
[2] Il monta sur le trône en août 1876.

UN MANUSCRIT DE LA « GUENIZA »

DE LUBLIN

Parmi les vieux volumes dépareillés, jadis déposés dans les greniers de la vieille synagogue de Salomon Loria (מהר"של) à Lublin et transportés récemment à l'ancien cimetière pour y être enterrés, nous avons découvert quelques pièces historiques intéressantes. Entre autres, nous y avons trouvé un manuscrit sur vélin, déchiré au commencement et à la fin, reste d'un Rituel journalier qui a servi aux officiants[1]. En son état actuel, ce ms. commence à la prière על הכל et se termine par l'invocation יהי רצון, récitée après la lecture de la Loi.

Au milieu se lisent des prières commémoratives composées en l'honneur des martyrs israélites, victimes des persécutions qui sévirent sur la communauté juive de Lublin. On y trouve aussi la liste des pieux personnages et des bienfaiteurs qui ont illustré cette ville et dont la mémoire était rappelée aux jours de Sabbat et de fêtes, ainsi qu'une singulière formule de bénédiction (מי שברך) en faveur de « ceux qui ne bavardent pas durant la prière ».

Rien ne permet de déterminer l'époque à laquelle ce ms. a été écrit, mais on peut estimer qu'il doit remonter à peu près à l'an 5420 (milieu du XVIIe siècle), puisque, dans la prière récitée le samedi en faveur du souverain régnant alors, est mentionné le nom du roi Casimir[2]. Or, il ne saurait être question que du dernier prince de ce nom, Jean Casimir V (1609-1672), qui a régné de 1648 à 1667, après la mort des personnages dont les noms se trouvent plus loin, et qui, après son abdication, se retira en France, dans l'abbaye de St-Germain-des-Prés. — Cette prière est la première pièce du ms.

[1] J'ai donné l'histoire de la communauté juive de Lublin dans mon livre לקורות היהודי בלובלין (Lublin, 1899, in-8°), avec des Appendices dus à D. Kaufmann, A. Harkavy et S. Buber.

[2] Il y a, bien entendu, des additions ultérieures.

Après cette prière viennent plusieurs formules commémorant le souvenir des membres de la communauté qui se sont distingués, soit par leur piété, soit par leur savoir, soit par leur martyre. La première se réfère probablement à Pinhas Hurwitz, qui fut condamné à mort dans des circonstances peu connues et méritant d'être rappelées : A Tomaschow (Pologne), un voleur, surpris en flagrant délit de vol de vases ecclésiastiques, fut emprisonné. Pour sa défense, il prétendit les avoir vendus à un Juif dont il ignorait le nom, mais qu'il reconnaîtrait en le voyant. La justice donna l'ordre de placer le voleur à la porte d'entrée de la synagogue et d'incarcérer celui que le voleur désignerait. R. Pinhas Lévi, de la famille Hurwitz de Cracovie, très assidu à la synagogue, fut désigné par le voleur ; il fut enchaîné pour être conduit au tribunal de Lublin. En route, l'accusé parvint à s'échapper ; il courut au hasard, s'égara la nuit et finit par tomber non loin d'un corps de garde, qui saisit le fugitif. On le jugea d'autant plus coupable qu'il avait fui, et le tribunal le condamna à être brûlé vif le samedi 19 Iyyar (5)436 (= 2 mai 1676), supplice que la victime aurait pu éviter, s'il avait voulu abjurer sa foi [1].

La seconde prière commémorative, un peu différente de la première, célèbre les qualités et les vertus du rabbin Neftali Hirsch, fils de R. Blouvine, remarquable par son savoir rabbinique [2], de R. Moïse b. Isaac, auteur du livre מהדורא בתרא et gendre du מהרשא, et du rabbin Cewi b. R. Zekharia.

Puis viennent des formules de bénédictions individuelles, dites מי שברך. La première est consacrée à « la respectable femme dame Hayya, fille du feu savant maître Blouvine Wolf ».

La seconde a pour but de bénir ceux qui s'abstiennent de conversations futiles à la synagogue pendant la durée de l'office religieux [3]. Une troisième formule de bénédiction est écrite en faveur de ceux qui s'assignent un temps fixe pour l'étude de la Tora et en faveur des bienfaiteurs de la communauté [4].

Ensuite recommencent des prières commémoratives pour le repos de l'âme de personnages distingués, savoir : R. Méïr b. R. Eliézer ha-Cohen, R. Abiézer b. Avigdor, R. Isaac b. R. Mardochée, Dame Esther fille de R. Aron, R. Abraham b. R. Moïse, R. Isaac b. R. Abraham.

Une formule spéciale est écrite pour le repos de l'âme de R. Neftali, fils du gaon R. Isaac ha-Cohen, en raison de son double

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° 1. Cf. Histoire des Juifs de Lublin, p. 35, note.
[2] *Pièces justificatives*, n° 2.
[3] *Ibid.*, n° 3.
[4] *Ibid.*, n° 4.

mérite de propagateur des études religieuses et de soutien de la foi juive[1]. Dans cette prière, il est dit qu'il fut mis à l'épreuve (עמד בנסיון), et sur sa stèle funéraire il est appelé saint (קדוש), mais l'on ne peut pas déterminer, d'après ces renseignements vagues, s'il a été exécuté ou s'il est mort de mort naturelle.

A la veille de la fête de Soukkot, on récite une élégie étendue (סליחה), en l'honneur des victimes des persécutions qui ont sévi dans ce pays en 1648 et 1655. Cette élégie décrit les misères de toutes sortes que les malheureux Juifs polonais eurent à supporter lors de cette triste période, et, après avoir énuméré les maux des Juifs en général, elle parle spécialement du meurtre accompli sur le savant et vénéré rabbin Jacob b. R. Efraïm, dont la stèle funéraire, conservée au cimetière de Lublin, ne contient plus de date de décès. Or, par notre texte historique, on sait maintenant que ce meurtre eut lieu en 1655.

Suit une longue liste de personnes pour le repos de l'âme desquelles on invoque Dieu. Ce sont : le gaon Schalom Schekna (שכנה) b. R. Joseph, avec ses deux fils, R. Israël et R. Méïr ; le gaon Salomon, fils de R. Yehiel Loria (מהרשל) ; le gaon R. Joseph b. R. Menahem, ainsi que sa femme Ietta, fille de R. Jacob; le gaon R. Salomon b. R. Juda, avec son fils le gaon R. Löb, surnommé Lœbisches (ליבישס), grand rabbin de Lublin ; une élégie a été composée[2] sur le décès du père et du fils, qui se sont suivis en moins d'un an ; le gaon R. Abraham b. R. Mardochée ; le gaon R. Juda Lœb b. R. Méir, surnommé R. Hirsch[3] ; le gaon R. Hirsch de Lubla (que j'identifie avec R. Juda Lœb b. R. Mayer Aschkenazi[4]); le gaon R. Nathan enterré en cette ville de Lublin (sans doute le grand rabbin Nathan Schapiro) ; le gaon R. Mordekaï, surnommé Mordich b. R. Juda ; le gaon R. Joseph b. Abraham, enterré à Posen ; le distingué et noble R. Josué b. R. Moïse, avec sa femme dame Sara.

La liste contient encore les noms suivants : le vénéré R. Joseph Laban ; R. Abraham, fils du gaon R. Sadoc ; le distingué R. Juda Levia, fils de R. Mardochée, dont le fils nommé R. Mardochée a donné des aumônes pour obtenir cette commémoration, et sa femme, l'honorable dame Rebecca, fille de feu R. Joseph ; R. Isaac b. R. Moïse b. R. Iehiel (pour qui le noble R. Efraïm a fait des aumônes) ; le Haber Isaac b. Haber David Segal ; R. Hayyim b. R. Jacob, avec sa femme

[1] *Pièces justificatives*, n° 5.
[2] Imprimée dans le *Schalschélet ha-Kabbala*.
[3] Histoire des Juifs de Lublin, p. 75.
[4] *Ibid.*, p. 43.

Esther, fille de Mardochée, avec leurs fils Mardochée b. R. Hayyim et Jacob, et le « saint » R. Menahem ; le Haber Moïse avec son fils R. Abraham, ainsi que leurs filles, dames Beilla et Ella, filles de R. Hayyim, en faveur de qui R. Samuel a fait des aumônes; la respectable dame Scheindel, fille d'Elie, femme de Samuel Schamass, le gaon Moïse b. R. Juda [1], ainsi que sa jeune fille Miriam, en faveur desquels on a distribué des aumônes ; le noble, riche et considéré R. Moïse b. Josua, connu par sa généreuse et incessante intervention en faveur de ses coreligionnaires ; R. David b. R. Josua, avec la dame Ella, fille du riche R. Moïse; la dame Betsabé, fille de R. Josua; la dame Meyruscha, fille de R. Baruch ; R. Moïse b. R. Baruch ; Ioka Menahem b. R. Hayyim ; Baruch Jacob b. R. Pessah ; le gaon et maître R. Mardochée b. R. Abraham (probablement Mardoché Iaffé, l'auteur des לבושים, qui a été quelque temps grand rabbin de Lublin [2]), en faveur duquel ses enfants ont donné des aumônes; la respectable dame Pessa, fille de Cewi Hirsch b. R. Moïse; le distingué R. Isaac b. R. Moïse; Dame Rachel, fille de feu R. Josué ; Dame Malka, fille de R. Joseph, enterrée à Jérusalem, en faveur de laquelle sa sœur Simha a donné des aumônes ; Dame Rachel, fille de Hayyim, épouse de R. Zacharie b. R. Josué, donateur; R. Abraham b. R. Salomon, avec son épouse dame Tchitel, fille de R. Moïse, en faveur de laquelle son fils Jacob a fait des dons ; R. Pessah b. R. Baruch, en faveur duquel son fils Bendit a fait des dons, avec Rachel fille de David et Sara, fille de R. Pessah, commémoration faite à la demande du même R. Eliézer b. R. Sadoc ; R. Jérémie b. R. Joseph, commémoration faite à la demande de son fils Josué Juda.

Des prières spéciales sont inscrites pour l'âme de Samuel b. Hayyim, placé à la tête de la communauté, enterré à Safet en Palestine (commémoration demandée par ses fils Selig et Jacob) ; de R. Menahem b. R. Samuel (peut-être le Dayan Monisch [3]) et sa femme, Dame Rebecca, fille de Samuel ; de R. Sadoc Cohn Egger ; Dame Gute, fille de Samuel, de Dame Hanna, fille de R. Moïse ; de R. Isachar Beer b. R. Joseph, en l'honneur desquels l'estimable R. Hirsch a fait des dons.

La même formule est dite à la mémoire du gaon et grand rabbin (*Ab beth Din*), le distingué R. Selig, fils du pieux gaon et grand rabbin Neftali Hirtz, enterré à Hébron; du pieux Rabbi Maître Isaac, fils du gaon R. Nathan (sans doute le rabbin Isaac

[1] Voir *ibid.*, p. 45.
[2] *Ibid.*, p. 25.
[3] *Ibid.*, p. 71.

Schapiro [1]); du maître R. Salomon b. R. Josué ; de R. Baruch b. R. Isaac Lévy ; de R. Mardochée b. R. Juda Léon, bienfaiteur de la communauté, avec son épouse la pieuse dame Schœne, fille du généreux R. Chouwolno (commémoration demandée par son fils qui a fait des dons).

Un rappel très élogieux est fait à la mémoire de R. Salomon Eliakim b. R. Israël, médecin habile (peut-être le médecin Salomon, de la famille du gaon Salomon Loria [2]) ; de l'éminent gaon R. Méir (évidemment R. Méir Schapiro, décédé en 1723 = פגת, après avoir exercé longtemps les fonctions de grand rabbin de la communauté [3]) ; de son successeur R. Isaac Eisik b. R. Arié Lœb ; du pieux Haber R. Moïse b. R. Daniel (commémoration faite à la demande de sa veuve dame Zelda et de son fils Daniel).

Un rappel semblable est fait à la mémoire du grand gaon Efraïm Salmon b. R. Neftali Hirsch Schor (auteur des תבואות ישר, gendre du riche Saül Wahl, plus tard grand rabbin de Lublin [4]); de R. Jacob b. R. Efraïm Neftali (grand rabbin de Lublin, père du rabbin Heschel, qui, après avoir succédé à son père, devint grand rabbin de Cracovie, où il est décédé [4]), et de sa femme Bluma, fille de R. Cewi ; du distingué R. Jacob b. R. Méir (peut-être R. Jacob, gendre de R. Samuel Rechulis [5]) ; de R. Cewi Hirsch b. R. Moïse ; de R. Juda b. R. Samuel ; de R. Neftali b. R. Salomon ; de R. Moïse Baruch b. R. Pessah, et de sa femme Blume, fille de R. Alexandre, tous renommés pour leurs bienfaits.

Sont ensuite rappelés, comme martyrs de la foi, R. Abraham b... (noms illisibles). On jeûne le 20 Siwan en souvenir de Menahem b. R. David ; le 4 Adar, pour... ; puis, R. Eliézer, R. Azriel... Isaac; R. Salomon b. R. Israël ; pour les « saints » morts en Ukraine et en Podolie et pour ceux qui ont péri au début des États généraux tenus à Varsovie... (C'est tout ce que la vétusté et l'état poussiéreux des dernières feuilles de ce ms. permettent de lire.)

En outre, les archives de notre communauté contiennent de longues lettres de condoléance concernant les maux qui ont atteint les Juifs de la ville de Hambourg et d'Amsterdam.

S. B. Nisenbaum.

[1] Voir *ibid.*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 68.
[4] *Ibid.*, p. 36.
[5] *Ibid.*, p. 80.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I. אל מלא רחמים... את נשמת הקדוש (פ׳ב׳פ) שהלך לעולמו חסיד וישר ובעבור שמסר נפשו ונשמתו על קדושת השם באהבתו ולכן בעל הרחמים יסתירהו בסתר כנפיו לעולמים ויצרור בצרור החיים נשמתו ד׳ הוא נחלתו וינוח בשלום על משכבו שלום ואמרו אמן.

Au-dessus de cette formule est écrite la ligne suivante :

הקדוש מ׳ בלווין ב׳ מ׳ נפתלי הקדוש הרב פנחס ב׳ הרב יעקב·

II. אל מלא רחמים... את נשמת הגאון האלוף מהורר (פ׳ב׳פ) בעבור שהרביץ תורה בישראל ולכן בעל הרחמים יסתירהו בסתר כנפיו לעולמים עם נשמת אברהם יצחק ויעקב ויצרור... אמן.

Au-dessus de cette formule, on lit ces mots :

חגאון הגדול אב׳ד׳ק לובלין הרב מהור״ר נפתלי הירש במהור״ר בלווין..

III. מי שבירך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרן דוד ושלמה הוא יברך את מי שנזהר מלדבר בבית הכנסת בשעת פסוקי דזמרה ותפלה והלל וקדיש וקריאת התורה ושאר דברים של קדושה ובשכר זה הקב״ה ישמע צעקתו ויקבל תפלתו וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן.

IV. מי שבירך אבותינו... הוא יברך את כל מי שקובע עתים לתורה ואת כל מי שיתן לתקן בית הכנסת ולתיקון בית הקברות ולהלביש ערומים בכל עת ובכל עונה מלדבת לבו מהריוח אשר ד׳ לידו אנה המוסיף יוסיף ד׳ כהנה וכהנה ויזכהו לעלות ג׳ פנים בשנה קרית דוד חנה עם כל ישראל אחיו ברננה ונאמר אמן.

V. יזכור א׳ את נשמת הגאון החסיד הקדוש מהר״ר נפתלי ב׳ הגאון הגדול מוהר״ר יצחק הכהן בעבור שהרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה בהוויית דאביי ורבא וגם במעשה מרכבה וגם עמד בנסיון פעם א׳ על קדוש השם המיוחד ובעבור זה תהא נפשו...

LES CONVERSIONS JUIVES

DANS LE COMTAT VENAISSIN

L'Église a toujours soutenu que la conservation des Juifs lui était nécessaire, parce que leurs misères et leur déchéance étaient une preuve indirecte, mais visible et providentielle, de la vérité du christianisme. Cette doctrine ne l'empêcha cependant pas de poursuivre avec acharnement la conversion des Juifs au moyen âge et à la veille encore de la Révolution française.

On n'est guère d'accord sur le résultat de ce long et persévérant effort. D'aucuns prétendent que les conversions étaient nombreuses; d'autres qu'elles ne formaient que des exceptions. Nous nous proposons d'éclaircir ce problème en ce qui concerne l'ancien Comtat Venaissin.

Mais, tout d'abord, il n'est pas sans intérêt de nous arrêter un instant dans une région voisine, la Provence. A en croire certains documents, les conversions auraient été dans cette contrée particulièrement nombreuses. A la suite du décret d'expulsion bannissant les Juifs de cette province, beaucoup, pour s'y maintenir ou pour y revenir, auraient accepté le baptême, et leurs descendants, connus sous le nom de nouveaux chrétiens, auraient été, en raison de leur origine, tout au moins dans des circonstances déterminées, frappés de redevances spéciales. C'est ainsi qu'un manuscrit[1], qui se donne comme un extrait des mémoires de messire Louis Perrin, bénéficier prébendé de l'église d'Apt, prétend que Louis XII aurait levé, en 1512, une taxe de 50,000 livres sur tous les nouveaux chrétiens de Provence, à l'exception de ceux qui descendaient des tribus de Lévi et de Juda. Notre ms. cite, ville par ville, les noms de ces anciens Juifs, qui auraient formé environ cent soixante-dix familles éparpillées à Pertuis, Forcalquier, Apt, Draguignan,

[1] Biblioth. du Musée Calvet d'Avignon, ms. 1781, f°s 281 et suiv.

Grasse, St-Maximin, Hyères, Toulon, Lambesc, Berre, St-Remi, Châteaurenard, Tarascon, Arles, Salon, Marseille, Aix, etc.

Quand on parcourt cette longue liste de noms, on est frappé du grand nombre de noms à particule. On croirait avoir sous les yeux, moins une liste de personnes issues du ghetto, qu'une partie de l'armorial de la vieille noblesse provençale. Cependant une question s'impose. Quels sont exactement les dates et lieux de conversion de tant de personnes en vue? Le ms. ne le dit pas. Je me trompe, il le dit bien pour les quatre derniers noms de la liste : Charles de Minata, Gaspard de Roquemartine, Beauvais de Roure, et l'avocat Ribiers ont été baptisés à Avignon en 1518! Et c'est le 21 décembre 1512, d'après notre ms. même, que Louis XII les aurait déjà soumis à une taxe spéciale, en raison de leur descendance de Juifs convertis! Cette constatation nous dispense de relever d'autres invraisemblances. Nous sommes en présence d'un document apocryphe[1].

Notre ms. paraît, d'ailleurs, se rattacher à toute une série d'écrits tendancieux dirigés, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, contre la noblesse provençale. Un des plus connus et des plus discutés de ces écrits est certainement *La Critique du Nobiliaire de Provence*, de l'abbé Robert. Cet abbé a, lui aussi, une liste de nobles d'origine judaïque, liste absolument identique à celle qui nous occupe. Mais, le but de l'abbé Robert, à notre avis, est clair. Il fait œuvre de parti, il accomplit un acte de haine ou de vengeance. Son travail est un pamphlet. L'histoire impartiale n'en doit pas tenir compte.

Mentionnons encore, à titre de curiosité, un autre document[2] du même genre, prétendant indiquer l'origine d'une noble famille provençale, celle des Galiffet. Son fondateur serait un des frères Calmet, Juifs de Carpentras, chassés de leur carrière pour un crime mystérieux et baptisés à Aix en 1581. Le verbal du baptistaire, dit notre ms., existe au greffe de la commune de Sénas, mais n'a jamais pu en être tiré à cause des intrigues des Calmet et des de Galiffet. Ce document ne nous paraît pas plus sérieux que les autres. Les allusions prudemment mystérieuses qu'il contient nous le rendent suspect. Nous faisons remarquer, en outre, qu'à notre connaissance, la peine de l'ostracisme n'a jamais existé dans les communautés juives des États français du Saint-Siège.

Rentrons dans le Comtat. Pour convertir les Juifs, l'Église

[1] La biblioth. d'Avignon a acheté notre ms. en 1873 à M. Ed. Cartier d'Apt, qui aurait lui-même copié ou recueilli les différentes pièces qui le composent et qui seraient, en grande partie, des extraits d'une ancienne histoire ecclésiastique d'Apt.

[2] Biblioth. du Musée Calvet, ms. 3485.

employa de nombreux procédés : la « disputaison » ou colloque ou discussion contradictoire, la conférence ou leçon faite par un prédicateur chrétien aux Juifs assemblés de force devant sa chaire, enfin, une foule d'autres moyens moins avouables que nous aurons l'occasion de mettre en lumière.

Les colloques ne paraissent pas avoir laissé de trace dans les archives. Par contre, nous y trouvons des documents relatifs à la conférence qui florissait dans le Comtat, avec des intermittences plus ou moins longues, dans le cours des XVe, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Ce fut probablement le pape Nicolas III qui l'introduisit dans le pays, mais Grégoire XIII en fut le véritable organisateur. Sa célèbre bulle de 1584 en régla tous les détails et fit loi sous la plupart de ses successeurs jusqu'à la Révolution française. En vertu de cet acte, tous les Juifs comtadins, âgés de plus de douze ans, étaient contraints, sous des peines sévères, d'assister une fois par semaine, généralement le jour du Sabbat, à la leçon d'un prédicateur chrétien, convenablement rétribué par eux. Ce prédicateur avait pour mission de leur démontrer, par l'évocation de leurs malheurs passés et de leurs misères présentes, qu'ils avaient cessé d'être le peuple de Dieu, que l'interprétation traditionnelle juive des Ecritures était fausse, l'enseignement des rabbins un tissu de mensonges, de fables et de tromperies, et de les amener ainsi à accepter le christianisme.

Nous savons les noms de quelques prédicateurs chargés de prêcher aux Juifs. Il en est qui ne sont pas tout à fait inconnus. Les Juifs d'Avignon entendirent, à différentes époques, dans leur carrière, peut-être même dans leur synagogue : le père Possevin[1], auteur du traité *De Judaeis juvandis ;* le père Lorin, le père Arnous, futur confesseur de Louis XIII, etc. A Carpentras, la conférence se faisait dans une salle de la maison de charité, louée, réparée et entretenue aux frais des Juifs[2]. Au XVIIIe siècle, nous y voyons à l'œuvre l'abbé Antoine, l'abbé Penne, l'abbé Valoris, « savant prêtre de Serres »[3], et l'abbé Tarascon. Mais le plus persévérant de tous les prédicateurs fut un capucin fougueux et érudit, le père Justin, dont nous allons dire quelques mots[4].

Le père Justin, de son vrai nom Jean-François Boudin, était né à Monteux en 1736. Moine fanatique et haineux, il s'attaqua non seulement aux Juifs, mais encore aux protestants, contre lesquels il écrivit un volumineux mémoire intitulé : *Histoire des Guerres*

[1] Le R.-P. Marcel Chossat, *Les Jésuites à Avignon*, p. 188 et 189.
[2] Voir *Pièces justificatives.*
[3] Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIV.
[4] Cf. Barjavel, *Dictionnaire biographique de Vaucluse.*

excitées dans le Comté Venaissin et dans les environs par les Calvinistes au XVIe siècle[1]. Le père Justin était considéré comme un savant hébraïsant et un profond talmudiste. Il est l'auteur d'un traité inédit contre le Talmud. Mais, si les citations éparpillées dans ses sermons ne nous permettent pas de nous former une opinion sur sa science de l'hébreu, son traité contre le Talmud prouve avec évidence qu'il était incapable d'en déchiffrer une seule ligne. Quand il ne réédite pas les banalités mises en circulation par les apostats juifs du moyen âge, il se lance dans les dissertations les plus étranges. Quoi qu'il en soit, sa réputation d'hébraïsant le désigna plus encore que sa renommée d'orateur[2] aux fonctions de prédicateur des Juifs[3]. En cette qualité, il prononça de nombreux sermons. Nous en possédons dix-huit[4], prêchés entre 1787 et 1790, et qui suivent à la lettre le programme tracé par la bulle de Grégoire XIII. Le père Justin n'était assurément pas un grand orateur, mais il ne manquait pas d'habileté. Sa parole est généralement amicale et doucereuse. Cependant, par moment, le ton s'élève, devient véhément et plein de fiel. Nous donnons plus loin une analyse de quelques-uns de ses sermons[5].

Les prédications convertirent-elles beaucoup de Juifs? *A priori*, il semble que la conférence fut un moyen peu habile.

Il n'est guère possible d'en douter si l'on consulte les écrivains ecclésiastiques. Ils ne reconnaissent assurément pas avec franchise l'échec des conférences. Mais ils sont, à cet égard, d'une sobriété de détails et d'une discrétion contrastant singulièrement avec le bruit que nous les verrons faire plus loin autour du baptême du Juif le plus humble. Cordara[6] prétend ignorer

[1] Biblioth. du Musée Calvet d'Avignon, ms. 1525, t. III.

[2] Il était un peu bègue.

[3] La bulle de Grégoire XIII disait, en effet, de choisir comme prédicateur « un docteur en théologie, ou quelque autre personnage capable, qui soit, si faire se peut, bien versé dans la connaissance de la langue hébraïque ».

[4] En voici les titres et les dates écrites de la main du P. Justin : 1. Histoire des Juifs anciens (juin 1789). — 2. Etat malheureux des Juifs modernes (novembre 1787). — 3. 1er témoignage des prophètes. — 4. Prophétie de Jacob (sans date). — 5. Prophétie de Daniel I (sans date). — 6. Prophétie de Daniel II (avril 1788). — 7. Prophétie de Daniel III (mai 1788). — 8. Destruction de Jérusalem (août 1788). — 9. Punitions continuées sur les Juifs après la ruine de Jérusalem (1787 et octobre 1789). — 10. Erreurs absurdes des Juifs modernes (sans date). — 11. Suite des erreurs absurdes des Juifs (septembre 1787). — 12. Preuves de la venue du Messie (octobre 1790). — 13. Que J.-C. a été le Messie (mai 1788). — 14. Que J.-C. en qualité de Messie a dû donner une nouvelle loi (novembre 1788). — 15. Cessation du Sabbat. Etablissement du dimanche (janvier 1789). — 16. Réponse aux objections des Juifs (mai 1790). — 17. Réfutations des prétextes des Juifs (février 1787 et août 1789). — 18. Preuves que le Messie est venu et réfutations (août 1787 et avril 1789).

[5] Voir *Pièces justificatives*.

[6] R. P. Marcel Chossal, *op. et loc. cit.*

le résultat des conférences. Les biographes du père Lorin attestent, il est vrai, « qu'il ouvrit à la lumière de l'Evangile un grand nombre de Juifs avignonnais », mais s'abstiennent de préciser cette affirmation. Mgr Bordini, dans un rapport sur les prédications, n'est pas plus explicite. « Les discours aux Juifs, dit-il, n'étaient pas sans fruit [1]. » Les lettres annuelles des Jésuites sont encore plus sobres de renseignements. Elles ne signalent point de conversion ; mais elles traitent les Juifs de « race obstinée, de sol aride, et de terre ingrate », expressions qui ne semblent pas être de simples fleurs de rhétorique [2].

Cependant la conférence n'était que le moyen officiel. A côté du prédicateur, travaillant au grand jour à la conversion des Juifs, une foule de religieux et de laïcs poursuivaient la même œuvre par une propagande obscure. De préférence, leurs victimes se recrutaient parmi l'élément le plus déshérité et le moins recommandable de la population juive. La perspective d'un avenir moins sombre, la promesse alléchante de la protection de l'évêque ou d'un riche parrain, l'espoir de toucher le produit d'une collecte [3] et les arrérages de quelques legs institués en faveur des néophytes [4], étaient aux yeux de certains malheureux Juifs des arguments d'un grand poids. Il en était qui s'engageaient à devenir chrétiens pour vivre confortablement dans une salle du palais épiscopal, durant les quelques semaines consacrées à leur préparation religieuse [5]. D'autres cédaient dans un mouvement d'irritation contre leur coreligionnaires [6] ; d'autres encore, pour rentrer en possession de quelque objet mis en gage dans un moment de gêne [7]. A dire vrai, les agents de l'Eglise, en exploitant ainsi les sentiments les moins nobles de la nature humaine, s'exposaient souvent à de cruels mécomptes. Les gens qu'ils croyaient avoir conquis ne faisaient, en réalité, qu'une triste spéculation et un double chantage. D'un côté, ils abusaient les chrétiens et de

[1] R. P. Marcel Chossal, *op. et loc. cit.*

[2] *Ibid.* On verra, d'autre part, que le père Justin manquait de confiance dans le succès de sa mission.

[3] Cf. *Annuaire de Vaucluse*, 1888. Un Juif touche le jour de sa conversion un présent de 150 livres.

[4] Biblioth. de Carpentras, ms. 2818 : Legs d'Ange Gollier en faveur des Juifs qui se font baptiser. Voir aussi une délibération du conseil municipal d'Avignon du 23 juin 1559. — Le Juif converti était, en outre, exempt du capage : Archives de Cavaillon, BB 16.

[5] Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIV, f° 36.

[6] Archives de Vaucluse, G 122, f° 425. Boniace Cohen menace de se convertir, sous prétexte que les « baylons » l'avaient surchargé d'impôts.

[7] Archives d'Avignon, délibérat., t. XXIV, f° 339. Une délibération du Conseil municipal d'Avignon du 12 août 1631 restitue à Agricol, Juif néophyte, les bagues et joyaux qu'il avait mis en gage avant sa conversion.

l'autre, ils s'efforçaient de se faire retenir dans le giron du judaïsme par une subvention habilement extorquée à la piété de leurs coreligionnaires. C'était là, sans doute, un rôle très périlleux pour les Juifs. Des peines terribles frappaient quiconque empêchait un Juif de se convertir. Mais la crainte d'assister à l'abjuration d'un des siens inspirait à la carrière tous les courages.

En voici un exemple [1].

Au commencement du XVIIIe siècle, un pauvre Juif de Carpentras, du nom d'Isaac Bénestruc de Cavaillon, était devenu, on ne sait comment, tailleur de l'évêque de la ville. Bientôt il répandit le bruit que la grâce l'avait touché. Cependant le temps passait, et notre homme restait toujours Juif. A ceux qui s'en montraient surpris il disait qu'il attendait la guérison de sa femme malade, celle-ci ayant également l'intention de se faire baptiser. Après avoir traîné en longueur, la prétendue maladie de la femme prit fin. Nouvelles tergiversations de Cavaillon. Il avait une autre raison d'ajourner sa conversion. Le doux espoir de devenir père le décidait à attendre la naissance de son enfant pour le faire baptiser le même jour que lui. Ainsi s'écoulaient de longs mois probablement pleins de profits pour notre tailleur. Cependant le moment d'exécuter son engagement est arrivé. La cérémonie religieuse est organisée, les invitations sont faites. On apprend alors que Cavaillon a quitté Carpentras pour une destination inconnue. Le désappointement est grand ; la carrière est rendue responsable du scandale; une enquête est ordonnée. La femme de Cavaillon est arrêtée et jure qu'elle a toujours ignoré la résolution de son mari et que personnellement elle n'a jamais éprouvé le besoin de changer de religion. Mais on découvre des faits graves : les parents du fugitif et les baylons de la communauté lui ont remis quelque argent. Ils sont poursuivis pour détournement d'un néophyte, crime puni de la peine des galères et de la confiscation de tous les biens. Que faire? Il ne restait qu'un moyen de salut, c'était d'indiquer la ville où se trouvait Cavaillon. La communauté la fait connaître. Le tailleur était à Nice, en train de jouer le même rôle auprès de l'évêque du lieu. Le clergé de Carpentras réclame son néophyte. Mais notre homme était trop habile pour ne pas se tirer d'embarras. Sans hésitation, il écrit à l'évêque de Carpentras pour l'informer qu'il a toujours la volonté de devenir chrétien et qu'il a quitté sa ville natale pour se soustraire aux représailles et à la haine des Juifs. Il est permis de supposer que cette lettre n'était qu'une nouvelle échappatoire.

[1] Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, f° 35 et suiv.

L'Eglise eut souvent de ces découvenues. Sa joie en était d'autant plus vive, lorsqu'elle tenait sur les fonts baptismaux un membre de la secte retorse. La conversion d'un Juif prenait, en effet, les proportions d'un véritable événement. C'était une journée de triomphe et de gloire qu'on ne pouvait célébrer avec assez d'éclat et assez de pompe [1]. De grand matin déjà, des personnages notables parcouraient la ville en cortège, la garnison était sur pied et faisait la haie le long des principales rues. Les conseillers, les consuls, les officiers en grande tenue officielle se rendaient au domicile du néophyte, pour lui servir d'escorte jusqu'à l'église, parée de ses plus riches ornements et illuminée de mille feux. Pendant la cérémonie religieuse, des centaines de musiciens spécialement engagés jouaient les plus beaux morceaux de leur répertoire. Le légat ou l'évêque, habillés pontificalement, apparaissaient sur un trône. Au moment le plus solennel, l'assistance entière entonnait un *Te Deum*, que le bourdon des cloches et le bruit de salves d'artillerie tirées dans le voisinage ponctuaient et entrecoupaient de la façon la plus émouvante. Après l'administration du baptême, un personnage très en vue prenait quelquefois la parole pour célébrer, sur le mode dithyrambique, la gloire de la sainte Église et la haute valeur du néophyte. Le Juif le plus ignorant et le plus décrié était salué du nom de savant rabbin; la Juive la plus insignifiante devenait, dans la bouche de l'orateur, l'incarnation de la vertu, de la beauté et de la grâce. La fête se prolongeait, d'ailleurs, durant la journée entière. Pour stimuler l'entrain de la population, on lui jetait de la menue monnaie; aux enfants on faisait une distribution de douceurs. Et ainsi, la ville entière s'associait à la joie de l'Église et à son triomphe.

Voici deux exemples de ces baptêmes bruyants qui montrent que le système ne variait pas avec les siècles. En 1565 [2], une pauvre fille du nom de Rose se convertit dans un village des environs d'Avignon. Cette conquête n'avait rien de particulièrement glorieux. Elle n'en fut pas moins célébrée avec un luxe inouï. Le baron de Modène, en personne, dans une harangue de vingt-et-une pages, essaya de démontrer que la néophyte avait toutes les qualités de la fleur dont elle portait le nom. Et le baron n'en oublia aucune. Que dis-je? Jamais l'imagination la plus féconde n'a découvert dans la rose autant de parfums, ni autant de vertus.

Au commencement du XVIIIe siècle, un citoyen d'Avignon qui avait assisté, dans la plus belle et la plus vaste église de la ville,

[1] Pour les détails qui vont suivre, se rapporter aux Pièces justificatives.
[2] Voir *Pièces justificatives*.

au baptême du Juif italien, Mardochée Schalom, dit Angelo Pace, écrivait encore sous l'émotion de ce qu'il avait vu : « En aucun temps, Avignon n'eut un spectacle aussi important et aussi magnifique [1]. »

Cependant, jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle, les conversions n'étaient que des cas isolés et rares. Et l'Église finit par s'exaspérer de la résistance des Juifs. Sa mauvaise humeur s'épancha d'abord en de nombreux règlements oppressifs [2], et dans l'application de plus en plus rigoureuse d'anciennes ordonnances prohibitives [3]. Défense fut faite aux Juifs de travailler aux jours fériés, de se montrer hors de la carrière à l'heure des offices et pendant toute la semaine sainte. Au XVIIIe siècle, ce fut encore pis. Tous les genres de commerce leur furent à peu près interdits, des lois impitoyables les séparèrent de leurs concitoyens. On leur intenta des procès pour familiarité avec les chrétiens [4], les ouvriers et les blanchisseuses n'avaient plus le droit de pénétrer dans la carrière. Les Juifs ne trouvaient plus de chrétien pour allumer leur feu le jour du sabbat [5], plus de nourrice pour allaiter leurs enfants [6]. En même temps, ils étaient persécutés dans leur foi et dans leur culte. Le Talmud était proscrit [7], l'étude de la Loi interdite [8], leurs livres de prières soumis au visa des évêques et inquisiteurs locaux [9]. Ils ne pouvaient plus psalmodier à leurs enterrements [10], ni faire graver sur leurs pierres tombales aucune inscription hébraïque. Et tandis que leur enseignement était ainsi proscrit, les conférences des moines fonctionnaient avec régularité, et c'était le rabbin lui-même qui était contraint d'y conduire ses coreligionnaires sous peine de cinquante écus d'amende [11]. La situation des Juifs était devenue intolérable. Une sorte de folie mystique s'était emparée de la population chrétienne, qui, terro-

[1] Voir *Pièces justificatives*.

[2] *Ibid.*

[3] Règlements de Clément XII (1733), de Benoît XIV (1751) et d'Innocent IV : Biblioth. de Carpentras, ms. 1400, t. XIII.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.* : « Défense d'employer aux enterrements aucuns rite, cérémonies, ou pompe funèbre ; qu'ils (les Juifs) s'abstiennent de psalmodier, de porter en chemin des flambeaux ou cierges allumés, à peine de 100 écus d'amende. » Les arrêtés de certaines municipalités, interdisant toute manifestation cultuelle sur la voie publique, ne sont donc que la reproduction d'anciens règlements de l'Eglise contre les Juifs.

[7] Edit de Pie VI (septembre 1776), art. 43 : Biblioth. de Carpentras, ms. 1400, t. XIII, f° 323.

[8] Biblioth. d'Avignon, ms. 15.

[9] Règlements de l'archevêque Libelli.

[10] A la vérité, ces mesures ne sont pas uniquement la conséquence de l'insuccès du prosélytisme.

[11] Archives de Vaucluse, G 109, f° 59.

risée par la peste et des fléaux de toute nature, se livrait aux pires extravagances. Avignon et le Comtat étaient un véritable nid de couvents. Vers 1760, la ville d'Avignon renfermait vingt monastères d'hommes, quinze monastères de femmes et sept paroisses, dont chacune avait quinze chanoines et toute une légion de prêtres. En 1764, les Jésuites, expulsés de France, vinrent grossir encore cette armée de religieux, et, sous leur action, les habitants du pays furent animés d'un fanatisme farouche. Nous avons raconté la conduite des moines dans les hôpitaux à l'époque de la peste [1]. Sur trente Juifs, confiés à leurs soins, plus d'un tiers fut baptisé, Mais les moines n'avaient pas le privilège des conversions; les laïcs aspiraient eux aussi à cet honneur. Il y avait même parmi eux une véritable émulation. Chacun voulait sauver son âme par le baptême d'un Juif. Les enfants y prétendaient comme tout le monde. A Mornas, une jeune chrétienne de quatorze ans baptisa un jour une enfant juive de trois à quatre ans [2]. A Carpentras, une autre petite chrétienne commit le même attentat sur une fillette juive [3]. Et ces cas n'étaient pas des exceptions. Tout enfant juif qui se hasardait seul dans la rue courait le même sort et risquait de ne plus rentrer au foyer paternel. Pour cela, il suffisait qu'un enfant chrétien affirmât, à tort ou à raison, l'avoir baptisé! L'Église n'hésitait pas. Elle s'emparait, sans autre forme de procès, de l'enfant juif, l'enfermait dans un couvent pour le soustraire à tout jamais à la tendresse de sa famille. Sans doute, lorsque le scandale devenait trop violent, l'évêque ou le légat rendait une ordonnance défendant de baptiser les enfants juifs ou de se « jacter » de les avoir baptisés. Mais ces interdictions ne trompaient ni n'arrêtaient personne [4]. En tout cas, jamais l'Église ne rendit à ses parents un enfant soupçonné d'avoir reçu les eaux du baptême.

Pour se reposer de cet affreux spectacle, on voudrait au moins voir les Juifs vivre en sécurité derrière les murs de leur carrière, dans les lamentables bâtisses où s'abritait leur misère. Mais, hélas, le ghetto n'était ni un refuge contre le prosélytisme, ni un asile pour la liberté de conscience. Les apostats y avaient accès, y régnaient en maîtres et terrorisaient leurs anciens coreligionnaires. L'apostat était un être puissant et privilégié. Sa conversion lui procurait les moyens de vivre, au moins quelque temps

[1] Voir *La peste chez les Juifs d'Avignon*, *Revue*, t. XXXIV.
[2] Voir *Pièces justificatives*.
[3] *Ibid.*
[4] La fréquence même de ce genre d'édits montre le peu d'importance qu'on y ajoutait.

d'une vie de paresse et de débauche. Quand ses ressources étaient épuisées, il savait les renouveler par la délation et le chantage. Les Juifs, à qui son influence était connue, lui payaient souvent son silence. Et quand ils ne voulaient ou ne pouvaient plus satisfaire ses exigences, le misérable les accusait de crimes imaginaires ou se targuait d'avoir baptisé leurs enfants et se créait ainsi de nouveaux titres à la confiance et à la générosité de l'Église. L'exemple de ces renégats, vivant grassement au milieu d'une population pauvre et épuisée, eut d'ailleurs bien souvent des conséquences déplorables. La solidarité juive, jadis si étroite, n'existait pour ainsi dire plus. Les carrières étaient divisées par des rivalités et des ambitions [1]. Elles étaient aussi surchargées d'impôts dont la répartition soulevait sans cesse des protestations, des révoltes et des haines implacables. Les plus malheureux se croyaient victimes de la parcimonie, de l'injustice et de la tyrannie des autres [2]. Dans cette classe de mécontents les apostats trouvaient facilement des gens disposés à suivre leurs conseils et à imiter leur conduite. Effectivement, les candidats à l'abjuration pullulaient dans les carrières et se livraient, sous la protection des lois, à toutes les inspirations de leur haine et de leur rancune. Malheur au Juif qui osait leur adresser la plus inoffensive observation. Il était immédiatement dénoncé et poursuivi pour avoir molesté un catéchumène ou pour avoir tenté d'empêcher sa conversion [3]. On lira plus loin la lettre émouvante des baylons de la communauté de Cavaillon relative aux agissements des prétendus catéchumènes. Plus encore que les chrétiens, ils pratiquaient le baptême et le rapt des enfants juifs [4]. A la fin du XVIIIe siècle, les pères de famille juifs vivaient dans une anxiété telle que beaucoup, pour sauver leurs enfants, quittaient le Comtat. Les autres invoquaient humblement

[1] Elles formaient de véritables petites républiques, gouvernées par un conseil recruté par tiers dans les trois classes de la population.

[2] Il y eut comme des mouvements d'insurrection. Voir notre article *Revue*, t. XXXVIII. Ajoutons ici encore que ces mouvements peuvent n'avoir aucun lien avec les agissements des renégats.

[3] « Si quelque Juif, de quelque sexe qu'il soit, ose dissuader ou empêcher, de quelque manière que ce puisse être, la conversion de quelque Juif ou catéchumène à la sainte foi, ou la lui faire différer, quoique de très peu de temps, il encourra sur le champ la peine de la galère et de la confiscation de tous ses biens...

« Et quant aux femmes juives, au lieu de la galère, elles encourront la peine du fouet et de l'exil et autres arbitraires plus grièves, selon les circonstances du délit. » Edit de Pie VI, art. XVII, 5 avril 1775.

[4] Un rapt particulièrement odieux et dont le souvenir ne s'est pas effacé fut celui du jeune fils du rabbin Crémieux de Carpentras, enlevé à la sortie de l'école, pendant une nuit d'hiver de l'année 1776, par un Juif renégat. L'enfant, enfermé dans un couvent, entra plus tard dans les ordres et mourut à Rome comme cardinal. Conf. Lisbonne, *Archives israélites*, 1840, p. 652.

l'assistance du pouvoir ecclésiastique, cause première de toutes leurs alarmes. Le fanatisme de l'Église et de la population, secondé par la lâcheté et la cupidité des renégats juifs, eût probablement exterminé le judaïsme dans le Comté Venaissin, si la Révolution française ne lui eût apporté, avec la liberté, le salut.

JULES BAUER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Extraits du discours prononcé par G. de Modène, bailli de Montlor, le jour de la conversion « d'une belle juifve », appelée Rose, qui prit en baptême le nom de Marie. (Année 1565.)

Encores que la prière de ceux qui me peuvent commander et la force de ma foye me poussent à discourir sur ce subject, je perdrais l'espérance d'obtenir excuse de ma présumption, si je ne tirais le principe de Celui qui la donne à toutes choses, lequel nous commande ayant à parler au prince, d'ouvrir notre bouche. Et il nous la remplira d'éloquence; espérant donc en Luy que, comme il a rendu fertile le ventre stérile de Sara, tiré feu de l'arride buisson, que aussi il mettra ordre et efficace au discours que je veux publier.

.....L'odeur des roses tue les escorpions et la senteur d'une conversion fera mourir le venin des Juifs. Le suc des roses, respandu avec de la rosée sur les yeux, les rend plus clairvoyants; et vous, avec cette céleste rosée avec laquelle vous serez présentement arrousée, ouvrirez les yeux aux enfants d'Israël. La rose, parmi les sages indiens, est portée pour obtenir quelque faveur, et qui double aussi, que les Juifs n'en obtiennent une par une conversion.

Toi donc, pitoyable Seigneur, qui fus incarné dans une fleur, au temps des fleurs et en la cité des fleurs, reçois cette fleur qui, au milieu de mille fleurs, et en la saison des fleurs, aujourd'hui te fait de soi-même un fleurissant don.

(Biblioth du Musée Calvet d'Avignon, ms. 2311, f°s 41 et suiv.).

. L'an mil six cent nonante trois et le second du mois de janvier, par devant Monseigneur Illustrissime et Révérendissime évêque, dans le

palais épiscopal et chambre de son ordinaire résidence, a comparu le sieur Penne, lequel a dict et exposé que le lieu désigné aux Juifs pour assister aux prédications, par l'ordonnance ci-devant du vingtième novembre dernier, se trouve sans porte, ni fenêtres, les murailles..... et le pavé inégal, d'une terre mouvante, causant une poussière insupportable, lorsque lesdits Juifs y entrent, de sorte qu'il est impossible d'y pouvoir prêcher, sans altérer sa santé, et partant a requis Mondit Seigneur Ill^me^ et R^me^ évêque de vouloir ordonner que ledit lieu sera bien et duement pavé, les murailles réparées et blanchies et pourvues de vitres, fenêtres et portes nécessaires et des bancs et d'une chaire pour prêcher, aux dépens desdits Juifs.....

Lors Mondit Seigneur Illmo et R^me^, ouï la susdite exposition, a ordonné et ordonne que le lieu ci-devant désigné sera bien et duement pavé, les murailles réparées et blanchies et pourvues de vitres, fenêtres et portes nécessaires. Ensemble des bancs et chaire pour le prédicateur et auditeurs, dans 7 mois, au dépens de qui de droit.

(Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIII, f° 14.)

Lettres du Saint-Office à l'inquisiteur général d'Avignon.

I

Reverendo padre,

Si e qui ricevuta la fede da vostra Reverendissima trasmessa, concernente il matrimonio contratto tra Giovanni Gros et Anna Jouche. Si come anche si sono ricevuti gli atti che ha inviati con suam parimente lettera de 3 marzo prossimo, compilati in cotesto suo, officio sopra il battesimo dato da Claudina Pellistiere alla fanciulla Ebrea. E questi miei Emminentissimi Colleghi reverendi Cardinali Inquisitori havendo udito, che ella ha posta detta fanciulla nel monastero della Visitazione in Carpentras, ove si trattiene sotto buona educazione, con haverlo assignato cento lire annue pro suo mantenimento, e proibito a gli Ebrei l'accostarvisi. L'E. E. loro hanno detto essere stato da V. R. in talo modo ben proveduto con ordinare che ora pro maggior cautella, ella accomandi a chi piu le parera opportuno, la medesima fanciulla ; E Dio la conservi.

Roma, 3 may 1680.

Come Fratello.
Il Cardinal Cibo.

(Archives départementales de Vaucluse, série G, fonds de l'archevêché, G. 109, f° 37.)

II

Reverendo padre,

Rappresentatosi con la relazione degli atte trasmetti da V. R. il

battesimo conferito coste segretamente al fanciulo ebreo da Francesca Rousset questa sacra congregatione è stata di sentimento ch'ella, secondo la sua prudenza, lo faccia con li dovuti risguardi, levare dalle mani de suoi genitori, afino di farlo poi cristianamente educare; sopra di che se la potra intendere con cotesto Mr Vice Legato, a cui con mia lettera del presente dispaccio s'ingiungo, che in tal congientura particolarmente con l'opera, e favor suo le assista, et acremente ammonita da lei data Francesca in ordine a tal fatto, l'avvertisca di alle nersene per l'avenire sotto le pene ad arbitrio della sacra congregatione in caso di contravenenze. E Dio la conservi.

Roma, 1° Lugio 1690.

Come Fratello.
Card. Cibo.

(*Ibid.*, f° 52.)

III

Reverendo padre,

Riferitasi di nuovo la causa del battesimo dato nella villa de Mornassio distreto di Oranges, della giovane cristiana, d'anni 14, alla fanciulla di tre o quattro anni, ebrea, que miei collegi, li signori cardinali, generale inquisitore, hanno risoluto che vostra reverentia non facera restituire al padre ebreo, detta fanciulla, per esser battezata. F. Dio la conservi.

Roma, 16 novembre 1697.

Come Fratello
Il Cardinal Cibo.

(*Ibid.*, f° 105.)

IV

Reverendo padre,

Inquisito d'Avignone con sua de 3 caduto avvisa a questa S. Congregatione del S. Officio che nella citta di Courthezon di cotesto principato da una zittella cristiana sia stata battezata una bambina ebrea di nove in dieci mesi, et che questa sia stata portata cosi in Orange Muscat Ebreo, suo padre, e data in mano d'una donna eretica. La medesima Sancta Congregazione in tale avviso, la ordinato, che V. S. procuri che dita bambina battezata si consegni al sudeta congregatione, con cui douva ella intender sela, e che sia nutrita presso donna cattolica.

Roma, 25 décembre 1698.

Card. Cibo.

(*Ibid.* f° 121.)

Edit de l'Evêque de Carpentras relatif aux prédications à faire aux Juifs. (Année 1781.)

Article IX. Nous ordonnons qu'au lieu des conférences, il sera fait le samedi une prédication aux Juifs dans le réfectoire de la maison de charité de cette ville par le prédicateur que nous députons, auxquelles prédications, les Juifs et Juives assisteront. Et attendu que la salle du réfectoire de la maison de charité n'est point assez vaste pour contenir tous les Juifs et Juives de cette ville, nous ordonnons que les baylons de la carrière des Juifs de cette ville nous donneront dans deux mois, sous peine de cinquante écus d'amende, l'état ou rôle de tous les Juifs ou Juives de leur carrière avec leur âge respectif, pour que nous puissions déterminer et fixer le tour d'un chacun pour assister aux-dites prédications. Et ceux qui manqueront d'y assister à leur tour, encouront la peine de vingt sous.

(Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIII, f° 320).

Analyse de quelques sermons prêchés aux Juifs de Carpentras, par le père Justin [1].

I

« Enfants d'Israël, reste infortuné d'un grand peuple autrefois si fameux et si puissant, d'un peuple privilégié, sur toutes les autres nations de la terre, par le surnom de peuple de Dieu ; enfants d'Abraham selon la chair, je suis chargé de vous adresser la parole. Notre Saint Père le Pape, au milieu des soins qui l'occupent, regarde votre conversion au christianisme comme un objet important, il considère chacune de vos âmes comme rachetée au prix du sang de Celui que vos pères ont méconnu, et il n'oublie rien pour vous ouvrir les yeux et vous faire participants des lumières de l'Évangile. Le pieux prélat qui gouverne ce diocèse a les mêmes intentions et le même zèle et c'est par son ordre que j'entreprends de vous entretenir. Il me paraît qu'il est glorieux pour moi de faire ici pour vous ce que les prophètes ont fait autrefois du temps de vos pères. Mais aussi, n'ai-je pas à craindre que, semblable aux prophètes dans leurs fonctions, la ressemblance dans le succès ne soit aussi que trop parfaite ? Plaise au Seigneur, etc. »

Suit un exposé des questions où Juifs et chrétiens s'entendent. 1° L'Unité de Dieu ; 2° Origine des hommes ; 3° Véracité de l'Ancien Testament. Et le père Justin fait un résumé apologétique de la Bible juive. Nous ne sommes pas d'accord, ajoute-t-il, sur la question du

[1] Biblioth. du Musée Calvet d'Avignon, ms. 1325, t. III.

Messie. Mais pour cela nous n'avons à votre égard ni aversion, ni mépris; « nous déplorons votre aveuglement, sans haïr vos personnes, et il y a entre vous et nous d'autre opposition que celle que vous y mettez vous-mêmes ».

II

« Enfants d'Israël. D'où vient qu'après avoir été, pendant tant de siècles, si favorisés de Dieu que vous sembliez l'objet principal de la Providence, vous êtes maintenant un sujet de mépris et de honte? Quelle élévation et quelle chute ! Il faut une foi plus qu'humaine, pour nous persuader que vous êtes les représentants d'un peuple si glorieux et si puissant. Il n'y a plus un seul lieu sur la terre où il vous soit permis de vivre en liberté. Votre condition la plus douce, c'est quand vous trouvez un coin où il vous soit permis de repirer et de marcher comme le reste des hommes. Injuriés, bafoués, trouvant à peine des cœurs qui accordent une ombre de compassion à tant de maux. Est-ce là ce que vous deviez recueillir après tant de gloire?

Et votre religion qu'est-elle devenue ? Vous n'avez plus ni temple, ni autel, ni sacrifices, plus de prophètes, plus de pontifes. Et il y a de cela plus de dix-sept cents ans.

Vous répondez sans doute que vous n'espérez pas moins dans la miséricorde et les promesses divines. Vous dites, nous subsistons toujours, et malgré toutes les puissances humaines, le Messie viendra.

Insensés ! Dieu n'est pas injuste. Il ne punit pas les hommes au-delà de leurs péchés. Au contraire, il modère toujours les rigueurs de sa justice. Que de fois vos pères l'ont éprouvé. La captivité de Babylone n'a duré que 70 ans. Quel est donc le crime, le forfait qui vous a attiré une punition si dure, si longue et si générale ? C'est le sang du Messie versé par vos pères.

« Vous nous répondez qu'il est ridicule et honteux pour nous de reconnaître comme Dieu un homme condamné à mort et exécuté publiquement. Vous adorez, nous dites-vous, un Dieu mort ; pour nous, nous adorons un Dieu vivant et immortel ; vous adorez un Messie qui n'a pas su se préserver du dernier supplice ; pour nous, nous attendons un Messie qui doit nous délivrer de nos misères. — Vous vous soumettez à la loi que cet homme vous a donnée de sa propre autorité ! Quant à nous, nous nous faisons gloire de ne jamais abandonner une religion que nous tenons de la main même de Dieu.

A tous vos sophismes, j'objecte toujours : Par quelle fatalité, êtes-vous, depuis si longtemps, les plus malheureux des hommes ».

III

Le père Justin regrette que le précédent sermon n'ait pas produit l'effet qu'il en attendait. Il s'efforcera maintenant de prouver la venue du Messie par les Écritures et en particulier par le livre de Daniel.

IV

Ce sermon s'appuie sur Genèse, XL, 10.

Voici un résumé des passages les plus intéressants.

Il est humiliant pour votre nation de se trouver toujours prête à être séduite par les impostures les plus grossières, tandis qu'elle s'obstine à rejeter la vérité qui se montre de toutes parts. Je vous ai déjà parlé de six faux messies. Dix-huit autres ont paru successivement depuis lors dans divers pays et ont toujours trouvé les Juifs crédules. Du temps de nos grands-pères un imposteur nommé Sabataï Ezevi se disait le Messie dans le Levant. Vers la même époque, un Juif polonais, Néhémie, prétendait aussi être le Messie. Et, comme vous en attendez deux, Néhémie reconnaissait Sabataï pour le premier. Cette histoire donne bien à connaître quels étranges effets, les impostures les plus grossières et les bruits les plus ridicules peuvent produire sur vous.

Suit une diatribe contre l'islamisme. Cette secte, dites-vous, est aussi étendue et aussi florissante que celle de J.-C. L'une a son Évangile, l'autre son Coran. Le mahométan et le chrétien se condamnent mutuellement et leurs débats sont la preuve qu'une religion, pour bien entendue qu'elle soit, n'est pas pour cela divine. — Il faut, une fois pour toutes, vous enlever une si indigne ressource. Pensez-vous par cette comparaison, obscurcir la gloire de J.-C. Mais vous opposez le blanc au noir. Les éclats de la sainteté de J.-C ne brillent jamais plus, que lorsqu'on leur oppose l'infamie des dogmes de Mahomet et la brutalité de sa conduite, puisque celui-ci ne s'est attaché qu'à inspirer à ses sectateurs les inclinations des bêtes les plus immondes et les plus féroces, etc.

IV *bis*.

Sermon incomplet roulant encore sur Genèse, IL, 10.

Le père Justin invoque l'autorité du Jéruschalmi, d'Ibn Ezra, de Moïse Hadarschan, Moïse ben Nahman, Salomon Yarhi et entre dans une longue discussion sur les accents toniques.

VII

Nous n'en citons que ce passage.

« Je ne vous dis pas que vous verrez croître vos malheurs, car il n'est pas possible, mais vous les verrez continuer, et ils passeront à vos descendants, de génération en génération. Autrefois, vos rabbins faisaient de la recherche de ce terme (Le Messie), la plus glorieuse de leurs études, ils vous amusaient par leurs calculs. Ils se taisent aujourd'hui parce que, sur ce point, les rêves et les mensonges de leurs anciens ne sont que trop avérés. »

Cérémonie de Baptême de Jacob-Benjaquin, juif de Mahon.

L'an 1781 et le vingt-sept du mois de may, illustres et magnifiques seigneurs noble François Regis, Joseph-Charles Cottier, docteur ès-droit et avocat, Messire Joseph d'Inguimbert, chevalier de l'ordre royal et militaire de S. Louis, lieutenant-colonel d'infanterie cy-devant commandant du régiment de Nancy et auparavant commandant de bataillon au régiment aujourd'huy Flandre, et MM^rs Antoine Hiancinthe Gandibert notaire, consuls de cette ville de Carpentras, toujours plus attentifs à la propagation de la foy, ensuite des pouvoirs à eux donnés par délibération du Conseil tenu le treize du courant, ont tenu sur les saints fonts baptismaux, un Juif natif de la ville de Mahon surnommé Jacob Benjaquin, on lui a imposé les noms de Charles-Joseph-Antoine Serres.

Cette cérémonie s'est faite dans la cathédrale, au bruit de plusieurs instruments de musique, par Mgr de Beni, notre digne prélat qui aurait tout de suite administré le sacrement de confirmation et celui de l'eucharistie, M. Claude Allié, marchand, trésorier de ladite ville, a été le parrain de confirmation. La veille de cette cérémonie, les trois courriers de MM^rs les Consuls, avec leur manteau sur les bras, firent le convoi général par toute la ville en invitant tous les conseillers et tous les autres citoyens de l'état consulaire.

Messieurs les Consuls firent commander un détachement de cinquante hommes pour prendre les armes.

Le jour de la cérémonie, sur environ les dix heures du matin qui était celle que mon dict seigneur évêque avait désignée, le cathécumène s'étant rendu à l'hôtel de ville, accompagné de M. l'abbé Tarascon, aumosnier de la maison de charité, qui avait pris la peine de l'instruire, où étaient déjà MM^rs les Consuls Conseillers, Officiers de la ville et un grand nombre d'autres citoyens de tout rang, partirent tous ensemble dudit hôtel de ville, les Consuls étant en chaperons précédés de leurs courriers en robe et du néophite, ledit abbé à son côté qui étaient au devant de Messieurs les Consuls, précédés du détachement de deux trompettes, pour se rendre à l'église où arrivés, on se serait arrêté à la grande porte d'icelle où se trouvait le cathécumène; et mon dict seigneur étant descendu de son thrône où il avait été habillé pontificalement luy aurait fait les prières et exorcismes habituels; après quoy, étant touts montés au presbytère et mon dict seigneur s'étant mis à son thrône, le cathécumène, MM^rs les Consuls et le parrain de confirmation s'en étant avancés avec quatre enfants qui portaient chacun un cierge allumé, mon dict seigneur aurait fini les cérémonies du baptême et aurait tout de suite administré au néophite le sacrement de confirmation ayant été habillé de blanc avant qu'il reçut ce dernier sacrement.

Après quoy, mon dict seigneur l'évêque étant descendu de son thrône et Messieurs les Consuls et Officiers de cette ville s'étant mis

à leur place ordinaire, dans le chœur, aurait commencé la messe à laquelle le néophyte aurait communié de sa main, pendant laquelle messe, M. le maître de chapelle aurait fait exécuter un fort beau motet, avec grande symphonie. Tout étant fini et mon dict seigneur déshabillé et descendu de son trône fit son compliment à Messieurs les Consuls et au parrain de confirmation et se retira par la petite porte de la chapelle de S. Jean.

Dépense à l'occasion du baptême :

A deux tambours et un fifre, six livres, 10 sous.
A M. le Curé, 6 livres.
A l'organiste, 1 livre, 10 sous.
Pour la musique et symphonie, 24 livres.
A deux trompettes, 3 livres.
Au sonneur, 6 livres.
Aux trois courriers, 4 livres, 10 sous.
Au valet de ville, 1 livre, 10 sous.
Aux quatre sergents de quartier, chacun 20 sous, 4 livres.
A la maréchaussée, 9 livres, pour 4 cierges de demi-livre pièce.
Pour quatre enfants, 4 livres, 4 sous.
Pour six douzaines de chaises louées, 3 livres.
Pour monnaye jetée au peuple, 6 livres.
Pour le présent du néophite, 150 livres.

Total 223 livres, 6 sous.

(Extrait du Mémorial de Carpentras. Conf. L. Duhamel, *Annuaire de Vaucluse*, 1888).

LETTRE DES BAYLONS A L'ÉVÊQUE DE CAVAILLON.

A Monseigneur l'Évêque de Cavaillon.

Monseigneur,

Les Baylons et principaux juifs des carrières de cette province prosternés à vos pieds prennent la liberté d'implorer votre justice et votre authorité pour délivrer leurs carrières de l'oppression et des malheurs dont elles sont menacées. Les supplians, non contents de gémir sous le faix des plus rudes impôts, se trouvent chaque jour exposés à se voir enlever ce qu'ils ont de plus cher au monde (leurs enfans), et cette idée effrayante a mis un si grand trouble dans toutes les familles, la terreur et la consternation y sont si générales, que plusieurs juifs ont quitté le Comtat, que d'autres sont à la veille d'abandonner ces contrées, et que bientôt la désertion sera si considérable qu'il ne restera dans les juifveries que ceux d'entre les juifs, dont les moyens ne leur permettront pas d'entreprendre une transmigration.

Tous ces maux, Monseigneur, prennent leur source dans les menaces que les juifs pauvres, dont la vie oisive et scandaleuse n'est qu'un enchaînement de vol, de brigandages et des crimes les plus atroces, font aux juifs leurs frères qui jouissent de quelques biens de la fortune, de déclarer d'avoir baptisé leurs enfans, si ces derniers ne payent aux premiers les sommes qu'ils demandent pour fournir aux dépenses d'un libertinage effréné.

Ces malheureux n'ayant d'autre ressource, pour arracher des bras d'un père et d'une mère juifs un enfant qui sera peut-être unique et le seul soutien qu'ils espèrent d'avoir dans leur vieillesse, qu'en faisant semblant de vouloir embrasser la religion chrétienne, cachant par là leurs mauvais desseins sous le masque de la piété, et se parant de ce prétexte spécieux, pour donner quelque poids à l'acte de leur mensonge et de leur perfidie. Ils font entendre qu'ils veulent se faire chrétiens, non par une vocation spéciale, mais pour avoir la liberté de consommer le projet de leur trahison. Les supplians ont été placés ainsi que leurs enfans par l'ordre de la providence dans la Religion judaique. Si ces enfans ne sont plus sous la sauvegarde des loix, s'il est permis à quiconque le voudra et moyenant une délation toujours empreinte du caractère de la vengeance et de la fausseté, d'enlever ces enfans contre la volonté de leurs parents, il vaut beaucoup mieux pour les supplians qu'on les expulse entièrement, que de les laisser vivre dans la frayeur et la perpléxité et dans la crainte d'essuyer le coup fatal auquel un prétendu baptême les expose. Que l'on taxe si l'on veut, les supplians de fanatiques, et de pusillanimes, ils prendront la liberté de répondre que si le tems passé ne leur fournissoit aucun exemple pour authoriser leur crainte, ils feroient disparoitre jusques à l'ombre de leur frayeur ; mais malheureusement pour eux, les tems peuvent revenir, ils sont même authorisés à le croire d'après les menaces qui ont été faites tout récemment à des familles juifves de la ville de Carpentras.

Qu'on objecte encore aux supplians que le Souverain bienfaisant et la sacrée congrégation du Saint office, par leur décret du six mars mil sept cent septante six, ont remédié à tous les malheurs avenir, en prohibant à toutes personnes tant chrétiens que juifs de baptiser les enfans juifs, ny se jacter ou menacer de les baptiser, ou menacer de dire de les avoir baptisés, et en inhibant à toutes personnes, de quelque état et qualité qu'elles soient, d'enlever de leurs parens les enfans juifs, sous prétexte de baptême, ou sur la déclaration que quelqu'un pourrait avoir fait de les avoir baptisés, et sous prétexte de les faire élever dans la religion catholique, sous peines corporelles, même de la galère pour les hommes et du foüet par les rues publiques pour les femmes, sans aucune rémission, et qu'on leur dise que personne ne voudroit s'exposer à cette peine infamante, les supplians prendront encore la liberté de répondre que, quoique ils soient persuadés, que d'après une loi aussi précise et aussi littérale, leurs enfans doivent être à l'abri de tout enlèvement, s'ils n'en reçoivent

de nouveau l'assurance, leurs craintes et leurs alarmes, quand même elles seroient sans fondement, ne seront point entièrement dissipées, parce que la timidité naturelle des pères et surtout des mères juifs leur grossira leurs objets; en effet il importerait peu à celui des juifs, sur l'enfant duquel pourroit tomber une déclaration du baptême, que le délateur et même le ravisseur fussent condamnés et subissent la peine de la galère, celle du fouet, ou toute autre peine, même plus griève, si cet enfant leur était enlevé, et s'il devoit en être privé pour toujours.

Les supplians pensent d'après celà qu'il leur importe d'être rassurés sur ce point capital, et d'obtenir qu'il ne sera plus touché à la personne de leurs enfans sous prétexte de déclaration que le baptême leur a été conféré, surtout lorsque celui qui aura employé cette voye artificieuse sera reconnu pour avoir été et être encore un misérable adonné à tous les vices qui n'aura vécu jusqu'au moment de sa déclaration que dans la débauche, qui n'aura fréquenté que les cabarets, les jeux publics et d'autres lieux infâmes, qui par sa mauvaise conduite se sera rendu coupable de tous les excès et aura mérité l'indignation publique.

Qu'un Juif veuille abandonner le judaïsme qu'il professe, pour embrasser la religion chrétienne, que son exemple entraîne d'autres Juifs qui comme luy auront même désir et même volonté, les supplians n'ont à celà rien à répondre; mais qu'un Juif, en se faisant chrétien, parce qu'il aura à se plaindre d'un autre Juif qui n'aura pas voulu fournir à ses dépenses ou de quoy assouvir ses penchants criminels, luy enfonce le poignard dans le sein en luy arrachant son fils ou sa fille, c'est là le comble de tous les forfaits, c'est mettre la déroute dans toutes les familles juifves, et c'est ce dont toute âme sensible doit être pénétrée.

Voilà précisément, Monseigneur, l'état déplorable dans lequel les supplians se trouvent aujourd'huy, c'est ce motif qui les porte à élever leur faible voix auprès de votre illustre personne autant observatrice zelée des règles et des loix que protectrice des droits de l'humanité.

Oui, Monseigneur, les supplians le répètent, les carrières des Juifs sont à la veille de succomber sous le pesant fardeau de leurs misères, parce que les familles riches d'entre les Juifs, qui seules fournissent à l'acquittement des charges, ne tarderont pas à disparaître et à aller habiter d'autres pais, si les malfaiteurs et les mal intentionnés d'entre les Juifs ne sont pas contenus, et surtout s'ils ne sont rassurés sur le sort de leurs enfans.

Les carrières des Juifs doivent des sommes immenses dont la majeure partie est au profit de maisons religieuses ou d'œuvres pies. Outre les pensions dérivantes des fonds, ces mêmes carrières sont obligées de fournir annuellement en argent, en pain, en viandes ou en médicaments pour l'entretien des pauvres, dont le nombre s'accroît chaque jour, des sommes très considérables, elles ont encore l'obliga-

tion de payer ceux qui sont chargés de l'instruction de la jeunesse juifve, de fournir à l'entretien des synagogues, de l'huile et de la cire, de payer ceux qui sont préposés à veiller aux portes de leurs carrières, aux boucheries et à verser des fonds dans la boete des aumônes des pauvres de la terre sainte, tous ces objets réunis offrent un tableau de charges bien effrayant sans doute, tout cet argent est payé par les seuls Juifs qui jouissent de quelques Biens de la fortune et le nombre n'en est pas bien considérable; si les familles riches qui sont le soutien des carrières s'expatrient, qui restera chargé du payement des dettes? Personne sans doute des Juifs qui resteront ne sera plus en état d'y faire face, et, par une conséquence nécessaire, les quatre carrières seront obligées de faillir : au lieu, Monseigneur, qu'en remediant au malheur d'une transmigration à la veille de s'effectuer parce que les menaces de baptême à l'égard des enfans la rendent nécessaire, non seulement le calme renaîtroit dans toutes les familles, mais celles même qui se sont expatriées alarmées par leurs menaces retourneroient dans leur foyer, mais encore la tranquillité dont les supplians jouiroient les déchargeroit du support de beaucoup d'aumones qu'ils n'ont faites jusques à ce jour, en majeure partie, que contraints et forcés, et pour éviter une délation de baptême qu'on leur met sans cesse en avant.

Qu'on ne dise point que la crainte grossit les objets aux yeux des supplians, les faits parlent mieux que les paroles; ces menaces sont si réelles que la carrière de Carpentras a été obligée de recourir au tribunal de Mgr (illisible) et aimé évêque pour demander justice contre un Juif qui a eu la hardiesse de se jacter de baptiser ou de déclarer d'avoir baptisé des enfans juifs et les supplians sont même persuadés que l'instruction de la procédure décélera d'autres coupables qui n'ont peut-être pas osé s'expliquer ouvertement que celui que la justice poursuit, mais qui n'attendent peut-être que de voir la fin de cette cause, ou pour donner l'essort aux mauvais desseins qu'ils roulent depuis longtems dans leur esprit.

Les supplians recourent donc, Monseigneur, à votre justice afin que vous daignés leur tendre une main secourable, les Juifs dont les supplians ont à redouter les mauvais desseins et les fausses délations sont toujours des personnes livrées à toute espèce de débauche. Qu'elle foy peut-on ajouter à leur déclaration? La volonté de se faire chrétien est ordinairement le prétexte de leur malice, et doit-on se persuader qu'un libertin, au moment qu'il faira semblant de vouloir quitter le judaisme, sera devenu dans cet instant un irréprochable, cela sans doute ne peut se penser; d'ailleurs, Monseigneur, un Juif qui de bonne foi quitte la religion juifve pour embrasser la chrétienne parce qu'il la croit meilleure ne pense pas au moyen de nuire à son prochain, il gémit si l'on veut, sur l'endurcissement de ses frères, il déplore leur malheur, mais il n'a pas envie de leur enlever leurs enfans.

Qu'un père qui sera dans la volonté de se faire chrétien veuille

attirer à luy sa famille et ses enfans, rien de plus naturel, mais qu'un Juif en embrassant le christianisme viole les droits sacrés de la nature en déclarant qu'il a baptisé l'enfant d'un autre Juif avec lequel il n'a nulle liaison, qu'il ne fréquente pas, et dont peut-être il dévore depuis longtems la substance, n'est-ce pas là un fait incroyable et qui porte avec luy tous les caractères de la méchanceté la plus criminelle.

Tous les arguments, toutes les conséquences sur l'improbabilité de ces délations n'échapperont pas sans doute, Monseigneur, à votre pénétration. Les supplians ont donc recours à vous avec confiance et ils espèrent de voir bientôt tarir la source de leurs gémissements et de leurs larmes; tout les assure que vous daignerés vous intéresser à leur sort et qu'ils obtiendront enfin un décret par lequel il sera formellement déclaré qu'à l'avenir la menace de baptiser est un moyen inutile, que les délations de baptême ne seront plus regardées que comme des actes ourdis par la malice, par la mauvaise foy et par l'envie de nuire et que les enfans des Juifs seront entièrement à l'abri de tout enlèvement, enfin que les délateurs n'auront d'autres fruits à attendre de leur délation que ceux du chatiment le plus rigoureux; alors monseigneur, les supplians jouissant de la tranquillité qu'ils ont perdue élèveront leurs faibles mains au ciel pour prier le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, afin qu'il daigne prolonger les précieux jours de votre Grandeur et répandre sans cesse sur elle ses bénédictions les plus abondantes [1].

[1] Ms. appartenant à M. Albert Lunel à Carpentras. Nous remercions notre excellent ami de la copie qu'il a bien voulu nous en faire.

LES JUIFS DE METZ SOUS L'ANCIEN RÉGIME

La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime a déjà fait l'objet de nombreux travaux.

Dans un mémoire sur les Trois-Évêchés, rédigé en 1698, Turgot, intendant de cette généralité et aïeul du ministre de Louis XVI, a consacré un chapitre aux Juifs de Metz ; le ms. 170 de la Bibliothèque municipale de Metz renferme un mémoire spécial sur les Juifs de Metz avec des copies d'actes relatifs à leur établissement. Un autre mémoire à peu près semblable, également sans nom d'auteur, et rédigé probablement au milieu du XVIIIe siècle, se trouve à la Bibliothèque municipale de Nancy (n° 880). M. Favier, conservateur de cet établissement, a bien voulu m'en procurer une copie, ce dont je le remercie ici encore. Enfin, en 1903, ce sujet a été traité à nouveau dans le livre très documenté de M. Roger Clément, *La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime* (Paris, 1903). La première partie de ce travail est consacrée à l'établissement des Juifs à Metz. Elle comporte l'exposé chronologique de leurs relations avec la cité, dans la période germanique, et avec la Royauté et le Parlement, dans la période française. L'exposé de la condition des Juifs de Metz au point de vue politique, civil et commercial, depuis l'occupation française seulement, fait l'objet des IIe et IIIe parties. Sauf quelques légères omissions, sur lesquelles nous comptons revenir, nous possédons dans cet ouvrage l'histoire extérieure, si je puis m'exprimer ainsi, de la communauté israélite de Metz. Pour avoir une histoire complète, de la communauté au moins, pendant la seconde période, il faudrait étudier son histoire intérieure [1], pour laquelle les documents hébreux seraient à utiliser en première ligne, et rechercher les noms et l'origine des principales familles dont elle était composée. C'est ce second problème que nous nous proposons de résoudre dans le présent article.

[1] C'est ce qu'a fait, en partie, M. Abraham Cahen, dans cette *Revue*, t. VII, VIII, XII et XIII.

M. Clément (page 3) insiste sur le fait que Metz, alors qu'elle était cité impériale, se gouvernait elle-même, n'ayant d'autres maîtres que les magistrats qu'elle se choisissait. Dès le XIIIe siècle, en effet, elle s'était affranchie en fait du joug temporel de son Évêque, qui conserva pourtant le gouvernement de ses domaines jusqu'au milieu du XVIe siècle ; si bien que Metz et le Pays messin étaient tout à fait distincts des terres de l'Évêché. Il ne faut donc pas s'étonner si, malgré l'expulsion des Juifs de Metz survenue le 17 juillet 1365, à la suite de la destruction de vingt et une maisons de la rue des Juifs incendiées par la foudre, nous les trouvons dans cette ville durant tout le XVe siècle. C'est qu'une large hospitalité leur était offerte dans les domaines de l'Évêché de Metz, de sorte que l'empereur Sigismond, en confirmant, en 1423, les privilèges des banquiers de la ville de Metz, ordonna, par son diplôme, que seuls les catholiques y « exerceroient la banque *à l'exclusion des Juifs qui s'en étoient emparés* » (Clément, p. 14). Il faut ajouter à cela que les Évêques possédaient pendant cette période des enclaves dans la ville et dans le pays messin, où les Juifs pouvaient librement demeurer. C'est ainsi que nous nous expliquons également le fait que vers 1500 plusieurs Juifs demeuraient à Metz aux bords de la Seille [1] ; ils devaient fournir, les jours de procession, un fauteuil et un banc. L'un d'eux, nommé Mardoché, refusa de le faire et se rendit à Ennery, où une communauté juive s'était établie avec la permission du seigneur de l'endroit. Ce fait est relaté par Carmoly dans la *Revue orientale*, II, p. 399, d'après un fragment de l'ancien livre de la communauté de Metz, qu'il avait trouvé chez M. Terquem. Ce qui ressort de tout cela, c'est que déjà au XVe et au XVIe siècle il y avait des familles juives à Metz et aux environs, mais elles n'avaient point de situation légale ; celle-ci leur fut accordée par l'édit du 22 juillet 1565, par lequel le maître-échevin permit à Mardoché, Juif, et à son serviteur, ainsi qu'à Isaac, Juif, « de faire leur résidence en cette Ville jusqu'à la saint Jean prochaine ». Les premiers mots de cet édit : « ont été mandés et fait venir » nous montrent également que ces Juifs demeuraient à proximité de la ville.

En 1567, quatre ménages sont autorisés à habiter Metz. Les chefs de ces ménages portent les noms suivants : Isaac, Mardoché, Michel et Gerson ; ce dernier était venu après les trois premiers. En 1589, on compte huit familles juives d'après le ms. 323

[1] J'ai émis l'hypothèse que le nom bien connu de la famille Sée, qui est écrit בזיא dans les anciens documents, doit être traduit *de la Seille* et a été précisément adopté par un ou plusieurs des Juifs établis aux bords de cette rivière, v. *Die Namen der Juden im Elsass*, p. 12.

de la bibliothèque municipale de Metz, non utilisé par M. Clément. Six ans plus tard, en 1595, les Juifs de Metz formaient un groupe de cent vingt personnes ou vingt ménages, dont les noms nous sont connus par un document publié dans cette *Revue* (VII, p. 107). Ce document est de la plus haute importance, puisqu'il contient non seulement les prénoms, mais encore les noms du père de chaque chef de ménage et son nom de famille, de sorte qu'avec l'aide de l'ancien *Memorbuch*, il nous sera possible d'ajouter des notes biographiques sur la plupart d'entre eux. Nous donnerons donc d'abord les noms, comme ils se trouvent dans le document, et ensuite les notes du *Memorbuch* qui s'y rapportent.

1) Le chef et premier rabbin, Isaac fils de Lazare Lévy :

יא"כ מורינו הרב ר' יצחק בר אליעזר הלוי ע"נ בעבור שהרביץ תורה פה עיר מ"ץ גם גמל חסד עם הקהל יצ"ו בהוראותיו גם הנהיג את הקהל יצ"ו כל ימי היותו פרנס בדרך השלום גם נתנו בניו ובנותיו מעות לצדקה בעבורו ב"ז וכו'

« Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître, le docte R. Isaac fils d'Eliézer ha-Lévi, avec l'âme d'Abraham, Isaac et Jacob, parce qu'il répandit l'instruction ici en la ville de Metz; il fit aussi du bien à la communauté par ses décisions et il dirigea la communauté, tout le temps qu'il fut président, dans la voie de la paix, et ses fils et ses filles donnèrent des aumônes en son honneur ; en récompense, etc. »

Il mourut en 1620 et son fils Alexandre devint son successeur; celui-ci mourut à Coblence, en 1633 (voir *Revue*, t. VII, p. 217). En 1621, il avait chez lui sa femme, sa mère, une servante et trois pauvres garçons.

2) Le second rabbin, Joseph Lévy :

יאל"ה הגיר החסיד המופלג פרנס ומנהיג מורינו הרב ר' יוסף בן מורינו הרב ר' יצחק הלוי ע"נ בעבור שהיה אב"ד וראש ישיבה פה ק"ק מ"ץ ונשאר מקומות יותר מששים שנה והרביץ תורה בישראל והשכים והעריב לב"ה בתמידות וידו היתה פתוחה לעניים ועשה תקנות טובות ועסק בגמ"ל חסדים לכל וגם נתנו מעות לצדקה בעבורו ב"ז וכו'

בתבקש בישיבה של מעלה בק' ורנקבורט ז' אדר שני אשכ"ז לפ"ק.

« ...Notre maître, le docte R. Joseph, fils de notre maître, le docte R. Isaac ha-Lévi, président du collège rabbinique ici à Metz et en d'autres endroits pendant plus de soixante ans ; il répandit l'instruction en Israël et se rendait matin et soir au temple continuellement, sa main était ouverte aux pauvres ; il fit de bonnes réformes et s'occupa d'œuvres charitables au profit de tout le monde... »

Il mourut à Francfort, le 7 Adar II 391 (1631).

3) Le troisième rabbin, Salomon fils de Gerson Zey :

יאל העניו והחסיד והישר פרנס ומנהיג מורינו הרב רבי שלמה ישראל בן החבר ר׳ גרשון ז״ל עלאו עבור שטרח עצמו ומסר נפשו להעמיד הקהלה מיץ והיה רועה נאמן והנהיג את הקהלה י״ץ פה ק״ק מיץ במחה ובדרך ישרה יותר מחמשים שנים (!) ועשה השתדלות וצדקות הרבה ונדבות הרבה והשכים והעריב לבה ועסק בתורה יומם ולילה וגם ביתו היתה פתוחה לרוחה ובניו נתנו עבורו מעות לצדקה בז׳ — נתבקש בישיבה ש״מ יו׳ ד׳ י״ז חשון ש׳ פ״ו (?) פה מיץ.

« ...R. Salomon Israël, fils du docte R. Gerson, s'est donné de la peine et s'est dévoué pour organiser la communauté de Metz. C'était un pasteur fidèle et il a dirigé la communauté de Metz avec douceur et droiture plus de cinquante ans ; il a montré beaucoup de zèle, de charité et de générosité. Il fréquentait matin et soir la synagogue, s'occupait de la Tora jour et nuit, et sa maison était largement ouverte... Il mourut le mercredi 17 Hesvan 386 (1625) (?) ici à Metz. » D'après l'état de 1621, il s'appelait Salomon Zenné le vieux ; il avait avec lui sa femme, un serviteur, une servante et trois pauvres garçons.

Le 8 novembre 1627, son fils Maram Zey le remplaça. Celui-ci portait en hébreu le nom de החבר ר׳ מאיר אברהם ; le *Memorbuch* lui a consacré à peu près la même nécrologie qu'à son père ; il mourut le 20 Hesvan 390 (1629) à Metz. L'état de 1621 le nomme Marem Zenne ; chez lui, il y avait sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon.

4) Mayer, fils d'Isaac Gerotwol :

יאל הפרנס ר׳ משה מאיר בר יצחק עלאו בעבור שנתן מאה כתרים לבנין בה דקק מיץ ונתן צדקה לעניים בז׳.

« ...R. Moïse Méir, fils d'Isaac, a donné cent couronnes pour la construction de la synagogue de la communauté de Metz et a donné des aumônes aux pauvres... »

Après sa mort, c'est le médecin Isaac Walache qui fut nommé à sa place, le 3 décembre 1620. Le *Memorbuch* lui a consacré la prière suivante :

יאל החסיד הפרנס הרופא כהרר יצחק בר יהושיע משה ז״ל עלאר עבור שטרח עצמו עבור הצבור בהשתדלות הרבה והיה נוהג במדות חסידות הרבה וגם אשתו נתנה צדקה עבורו בז׳.

« ...Le médecin R. Isaac, fils de Josia Moïse, s'est imposé des efforts considérables pour la communauté ; il s'est conduit avec beaucoup de piété... »

L'état de 1621 le nomme Isac le docteur ; il avait chez lui sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon. Dans l'état de 1637,

16) Mardoché, fils d'Isaac Halphen : ר' מרדכי בר יצחק אברהם ז"ל.
La date de sa mort n'est pas indiquée, mais elle survint probablement avant 1637; l'état de 1637 mentionne Anne, veuve de Mardoché Juif, tandis que dans celui de 1621, il est nommé Mardouchée le vieux; il avait avec lui sa femme, un enfant, une servante et un pauvre garçon.

17) Salomon Xintzenaue.
C'est, sans doute, Salomon Binjamin. Nous trouvons, en effet, dans le *Memorbuch* une prière pour ר' שלמה בנימן בר יצחק אהרן ז"ל. Il mourut le mercredi, 14 Adar 396 (1636). Il est peut-être identique avec Salomon May, qui a signé le bail pour l'établissement d'un cimetière en 1619 (voir *Revue*, t. VII, p. 109) et qui est nommé également dans l'état de 1621 ; il avait alors dans sa maison sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon.

18) Hayem, fils du rabbin Mayer : ר' חיים בן החבר ר' מאיר זצ"ל.
La date de son décès n'est pas donnée. Je suppose qu'il s'agit de Hayem Reinbach, dont la signature se trouve également au bas du bail cité plus haut. Dans l'état de 1621 figurent deux Hayem, un jeune et un vieux, tandis que celui de 1637 nomme un Hayem, le jeune, avec sa femme et Hayem Renbat (!) le Juif, avec sa femme, six enfants et une servante.

19) Lazare, fils du rabbin Isaac Lévy : ר' אליעזר בן מהורר יצחק הלוי.
C'était donc le fils du premier rabbin de Metz; il mourut probablement avant son père.

20) Coussiel, fils du rabbin Isaac Lévy :

יאל הישיש כמר יקותיאל בויז בן מהורר יצחק הלוי ז"ל — נפטר וב[illegible] קבר ביום א' כ"ח תשרי תר"ג לפ"ק.

Il décéda et fut enterré le dimanche, 20 Tischri 413 (1652). Da[illegible]s l'état de 1621, il est nommé Couselle Lévit; il avait alors avec lui [illegible]a femme, cinq enfants, une servante et deux pauvres garçons. En 16[illegible]7, d'après l'état de cette année, il n'avait plus que sa femme et de[illegible]ux enfants.

En 1602 (28 mars) le Cahier des Trois Ordres de Metz adre[illegible]ssé au Roi contenait une plainte contre les Juifs. Il y était dit « que le nombre des Juifs qui se trouvent dans ladite Cité, surpassant de beaucoup celui qui leur étoit prescrit, à la ruine et diminution du bien des habitans, soit retranché, etc. ». Le Roi répondit, par lettres patentes du 3 avril suivant, que « les anciennes Ordonnances et Reglements faits pour l'introduction des Juifs et pour leur demeure en ladite ville, y seront observés. » Cette réponse,

qui dénotait de bonnes dispositions chez le Roi à l'égard des Juifs, encouragea ces derniers à s'adresser au duc d'Épernon, dès qu'il fut de retour à Metz. Ils lui demandèrent d'étendre l'autorisation de séjour à 120 personnes formant 24 ménages. La permission fut accordée le 20 janvier 1603. (Voir Clément, *op. cit.*, p. 27 et 28.)

Onze ans plus tard le nombre des familles juives à Metz avait plus que doublé, et, par ordonnance du 17 janvier 1614, le duc d'Épernon autorisa encore une fois les 58 ménages qui habitaient alors la ville à y rester, avec l'injonction, il est vrai, « de tenir dorénavant un Registre des descendans par noms et prénoms, sans qu'il soit loisible aux Juifs de recevoir ni tirer à eux aucuns de leurs voisins ou étrangers du pays, si ce n'est par mariage » (Clément, *ibid.*, p. 28).

Nous ne connaissons pas les noms des chefs de ces 58 ménages, mais nous avons vu plus haut que la plupart de ceux qui sont mentionnés en 1595 vivaient encore en 1614, et, si nous y ajoutons les noms nouveaux que nous trouvons parmi les personnes qui ont signé le bail pour l'établissement d'un cimetière juif à Metz en 1619, nous aurons à peu près une liste complète des 58 ménages.

1) Vaynesse Lévy ; au lieu de Vaynesse, il faut lire Vaybesse, et il s'agit ou de מהור"ר פייבוש סג"ל, dont le décès est inscrit dans le registre de la confrérie à la date de שִׁצָּה (1635), premier jour de Schabouot (voir *Revue*, t. VII, p. 248), ou de ר' וייבש משולם יעקב בר אליעזר הלוי ז"ל, qui décéda, d'après le *Memorbuch*, le mercredi 16 Tamouz 411 (1651).

2) Maieur Gaie est, sans doute, une faute pour Maieur Zaie ou Zay et identique avec Mahram Zay, dont nous avons parlé plus haut.

3) Mardouché Zey était un des personnages les plus distingués de la communauté de Metz ; il est nommé הגאון החסיד מורינו הרב רבי מרדכי ישראל בר מאיר ז"ל. Il fut pendant de longues années membre de la commission administrative et était appelé d'ordinaire R. Sus-skind l'aîné. Il mourut le dimanche soir, 20 Tébet 400 (1640).

4) Sanvel Trève ; nous croyons le retrouver dans ר' שמואל בן מאיר, qui mourut probablement en 1665 ; il était marié avec Mindèle, fille de R. Senior Lévy ; le rôle de 1621 mentionne également un « Samueile, sa femme, quatre enfants et un pauvre garçon », et celui de 1637 un « Samuel Trève, Juif, sa femme, cinq enfants, une servante ».

5) Salomon Cahen n'est pas mentionné dans le *Memorbuch* ; mais dans le rôle de 1621 nous trouvons un « Salomon Cohenne, sa femme, sa mère, trois enfants et trois pauvres garçons », et dans celui de 1637 un Salomon Cohenne, Juif. Un de ses fils paraît avoir

été משה בר שלמה הכהן ז"ל, mort le 23 Schebat 415 (1655); il se distingua surtout par l'hospitalité qu'il accordait aux pauvres étrangers (הכנסת אורחים).

6) Moyse Zey; c'est הפרנס ר' משה ישי בן מהור"ר שלמה ישראל ז"ל; sa femme était מרת ברוינלן בת ר' יעקב ז"ל. Dans le rôle de 1621, il est nommé Moyse Zenne; il avait chez lui sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon; dans celui de 1637, il est nommé Moyse Zeil, Juif; il n'avait alors chez lui que sa femme, un enfant et une servante.

7) Abraham Geronbache n'est pas mentionné dans le *Memorbuch*. L'état de 1621 contient plusieurs chefs de famille portant le nom d'Abraham, mais celui de Geronbache ou Grumbach ne s'y trouve pas. Par contre, nous trouvons dans l'état de 1637 une Rachel, veuve d'Abraham Chouaube, avec cinq enfants. Or, nous savons que les membres de la famille Chouaube, ou Schwab, se nommaient parfois aussi Grumbach, de sorte que cet Abraham Chouaube serait identique avec notre Abraham Geronbache. Il serait donc mort avant 1637. Il était probablement le père de Méïr Schwab, dont nous avons parlé dans notre étude sur Elie Schwab, rabbin de Haguenau (*Revue*, XLIX, p. 104 et ss.), et peut-être le frère de Samuel Chouaube, cité plus loin. Sa fille רייצכן בת הח"ר אברהם ז"ל גרומבך décéda, d'après le *Memorbuch*, le 12 Tébet 425 (1665).

8) Moysse Lévy. C'est, sans doute, הפרנס בהר"ר משה ירמיהו במהר"ר מרדכי סג"ל ז"ל איטינגן. Il mourut le 19 Sivan 396 (1636). Il avait, en 1621, sa femme, quatre enfants, une servante et deux pauvres garçons. Dans l'état de 1637, nous trouvons encore sa veuve Sara avec six enfants et une servante.

9) Mayer Lévy; voir plus haut n° 12. L'état de 1621 cite plusieurs Mayer, mais aucun avec le nom de famille Lévy, tandis que dans celui de 1637 nous trouvons un Mayer Lévy, Juif, sa femme et trois enfants.

10) Jacob, fils de Heuma. C'est ר' יעקב ירמיהו בר חיים ז"ל, mort le 10 Adar 401 (1641). Le rôle de 1621 le nomme Jacobe filz de Hayemme; il avait alors avec lui son père, trois enfants et cinq pauvres garçons en pension. Dans l'état de 1637, il s'appelle Jacob Hayem; il avait encore sa femme et deux enfants.

11) Raphaël, fils de Lazare : הפרנס כהר"ר רפאל בר אליעזר ז"ל. Il décéda le 18 Eloul 428 (1668). Le rôle de 1621 mentionne deux Rafaelle (*sic*), l'un avec son gendre, sa femme, trois enfants et un pauvre garçon, le second également avec son gendre, sa femme et deux enfants. Dans l'état de 1637, nous trouvons Raphaël Maye, Juif et sa femme; Fleure, veuve de Raphaël Rousseau, Juif, avec six enfants, et Raphaël l'aîné, Juif, sa femme, cinq enfants, un serviteur et une servante.

12) David Lévy (cité deux fois). Le *Memorbuch* connaît également d'abord un כהר"ר דוד בר יקותיאל דוד הלוי, qui fut Mohel et sonneur de schofar à Metz et qui mourut le premier jour de Hanoucca 405

(1644), et ensuite un כהר"ר דוד בן מהר"ר שניאור לוי ז"ל, mort le 25 Tischri 411 (1650). Nous retrouvons les deux Lévi en 1621 et en 1637; le premier avait en 1621 sa femme, quatre enfants et un pauvre garçon; en 1637, il n'avait plus sa femme; le second avait en 1621 sa femme, et en 1637, sa femme et quatre enfants.

13) Mardouché Halfoune; nous avons parlé de lui plus haut au n° 16.

14) Meschoullam, fils de Mardouché: משולם אברהם בן מרדכי חלפון ז"ל. Il émigra en Palestine (en 1650) avec sa femme Michla et y mourut le 22 Veadar 413 (1653). Le rôle de 1621 cite également Abraham, fils de Mardouchée, sa femme, deux enfants, sa mère, une servante et un pauvre garçon, et dans l'état de 1637 c'est probablement le premier des trois Abraham Halfenne avec deux enfants et une servante.

15) David Cahen, fils d'Elie: כהר"ר דוד ירמיה בר אליה יהודא הכהן ז"ל; mort la veille de la néoménie d'Iyar 435 (1675). C'est, sans doute, David le jeune de l'état de 1621, qui avait alors sa femme, deux enfants et un pauvre garçon, car il y avait à cette époque aussi un David Cohenne le vieux avec sa femme, cinq enfants et deux pauvres garçons. Celui-ci ne vivait plus en 1637, car le rôle de cette année mentionne seulement David Cahein, sa femme et cinq enfants.

16) Jacob le jeune. L'état de 1621 mentionne également un Jacob le jeune avec sa femme, trois enfants, une servante et deux pauvres garçons; il est peut-être identique avec Jacob Beausom (?) du rôle de 1637, qui n'avait alors plus que sa femme et une servante.

17) Salomon Hanau, ancêtre de la famille Hannaux. Dans l'état de 1621, il est nommé Salomo de Henna, c'est-à-dire de Hanau; il avait sa femme et un enfant, et dans l'état de 1637, nous trouvons Fleure, veuve de Salomon Hanaux avec quatre enfants. Il est donc mort avant cette date. Il est probablement identique avec ר' שלמה בר חיים, mort le 26 Eloul 392 (1632). Le *Memorbuch* dit de lui qu'il s'occupa beaucoup de la construction de la synagogue de Metz.

18) Lion Halfoun: החבר ר' יהודא בר מרדכי ז"ל, mort le 14 Iyar 396 (1636). Il est nommé Lion, filz de Mardouchée; il a sa femme, cinq enfants, une servante, un pauvre garçon dans l'état de 1621.

19) Aaron Gerotwol: הפרנס כהר"ר אהרון יואב בר ברוך ז"ל. Il légua des sommes importantes pour les pauvres de la Palestine et pour ceux de Metz, ainsi que pour des talmudistes du pays et de l'étranger. Il constitua aussi un certain capital, dont les intérêts devaient être distribués chaque année. Il mourut le 9 Heschvan 406 (1645). Il est appelé Aron, filz de Barucque (avec sa femme, trois pauvres garçons), dans l'état de 1621, et Aaron Bary (lire: Boric?), Juif (avec sa femme et une servante), dans celui de 1637.

20) Lazare Outeze; je ne puis pas m'expliquer ce nom de famille. L'état de 1621 mentionne le grand Lazare, sa femme, une servante, trois pauvres garçons.

21) Salomon May (החבר ר' שלמה בר מאיר), mort le 12 Tébet 399

(1639). On trouve Salomon Maye avec sa femme, cinq enfants, une servante, un pauvre garçon dans l'état de 1621, et Salomon, Juif, sa femme dans celui de 1637.

22) Mouysse Lévy. L'état de 1621 mentionne Abreham Levit, sa femme, un enfant, une servante et un pauvre garçon, et tout de suite après Moyese son filz, sa femme, un enfant. Les deux Lévy ne se trouvent plus dans le rôle de 1637 ni dans le *Memorbuch*. (Voir aussi la liste de 1595, nos 13 et 14.)

23) Moysse, fils d'Isaac. L'état de 1621 mentionne deux Moïse sans indiquer leur nom de famille ou celui de leur père. C'est d'abord Moyse, gendre de Jacob Zenne, et sa femme; puis Moyse, gendre à Jacob (Lévy), sa femme et deux enfants. L'état de 1637 connaît Moyse le jeune, Juif et sa femme. Dans le *Memorbuch* nous trouvons החבר ר' משה בר יצחק, mort probablement en 1641, et כמר משה בר יצחק ז"ל, mort le 6 Iyar 1649 (?).

24) Abraham Halfoune : כמר אברהם בר מאיר; mort le 14 Adar I 437 (1677). Nous avons vu plus haut que l'état de 1637 connaît trois Abraham Halfenne; celui de 1621 n'indique nulle part ce nom de famille.

25) Goudchaux Halfoun : הפרנס ומנהיג החבר ר' אליקים ישראל בר מרדכי ז"ל. Il fit partie de la commission administrative pendant plus de trente ans et mourut le 3 Kislev 427 (1666). L'état de 1621 le mentionne sous le nom de Goudcha, avec sa femme et deux enfants, et celui de 1637 sous celui de Godechaud, Juif, avec sa femme, quatre enfants et une servante.

26) Salomon Lévy : כהר"ר שלום בר נפתלי הלוי ז"ל; mort le 16 Sivan 420 (1660). L'état de 1621 ne le mentionne pas, sans doute parce qu'il était absent de Metz à ce moment; dans celui de 1637, il est nommé Salomo Lévy, Juif, avec sa femme.

27) Lazare Halfoune : כהר"ר אליעזר בן החבר כ' יודא ז"ל חלפון, mort le 4 Eloul 409 (1649). L'état de 1637 mentionne Lazare Halfenne, Juif, sa femme, deux enfants et une servante; il manque dans l'état de 1621.

28) Lion neveu de Salomon (Lévy ?). L'état de 1621 nomme deux Lion Lévit, le premier avec sa femme, deux enfants, une servante et un pauvre garçon; le second avec sa femme et quatre enfants. Dans l'état de 1637 nous trouvons d'abord Juda Lévy, Juif, avec sa femme, puis Lion Lévy, Juif, avec sa femme. Dans le *Memorbuch* on rencontre : 1° ר' יהודא בן מהר"ר מיכאל אליעזר הלוי ז"ל (voir la liste de 1595, n° 11); 2° כמר יודא בר אלי' ירמיה הלוי ז"ל, mort à Moutzig en 1650; 3° כהר"ר יודא בר יקותיאל בועז הלוי ז"ל, mort le 23 Heschwan 418 (1657).

29) Mayer Halfoune : הפרנס והמנהיג הרשיש והחסיד והענוו החבר ר' יהושע מאיר בר מרדכי. Il légua 200 écus aux pauvres de Jérusalem et 100 écus aux pauvres de Safet, ainsi qu'une somme importante pour les pauvres de Metz. Il mourut et fut enterré le 25 Tamouz 425 (1665). Il paraît ne pas avoir eu d'enfants. Nous le trouvons dans l'état

de 1621 (Maier, fils de Mardouchée, sa femme, un pauvre garçon), et dans celui de 1637 (Mayer Halfenne, Juif, sa femme, un serviteur et une servante). Il était probablement le frère de Goudchaux Halfen (nº 25).

30) Mardouché, sans doute également de la famille Halfen. Nous avons vu plus haut que l'état de 1621 mentionne un Mardouché le vieux et celui de 1637 sa veuve Anne. Cela prouve qu'il avait un homonyme plus jeune à Metz. Nous trouvons, en effet, un second Mardouché, en 1621, avec un enfant et une servante, et en 1637, Mardouché, Juif, sa femme et deux enfants. C'est peut-être ר' מרדכי בר מרדכי ז"ל, mort le 12 Heschwan 399 (1638), d'après notre *Memorbuch*.

31) Hemne Rainbach (Voir la liste de 1595, nº 18).

32) Lazare de Wormes, n'est pas mentionné dans les états de 1621 et de 1637, mais le *Memorbuch* contient une prière pour החבר ר' אליעזר בן מהור"ר שמעון. La date de sa mort n'est pas indiquée; il faut, sans doute, la placer avant 1621. C'est peut-être à lui que se rapporte la note suivante de l'état de 1621 : Anne la veuve, sa fille, deux enfants, un pauvre garçon.

33) Raphaël (voir plus haut, nº 11). Le *Memorbuch* connaît également trois Raphaël morts dans le courant du XVIIe siècle à Metz. Ce sont : רפאל בן אברהם ז"ל, mort le 3 Tamouz 396 (1636), le même que Raphaël Rousseau de l'état de 1637; רפאל בר שלמה, mort le 24 Eloul 398 (1638), sans doute le même que le second Raphaël de l'état de 1621 et de celui de 1637, et que celui dont nous parlons ici; הפרנס כהר"ר רפאל בר אליעזר ז"ל, qui est Raphaël, fils de Lazare (May), cité plus haut.

34) Lazare Zey (voir la liste de 1596, nº 6); il avait, en 1621, dans sa maison, sa femme, six enfants, une servante et un pauvre garçon; en 1637, sa veuve Esther était seule.

35) Cousiel Lévy (voir la liste de 1595, nº 20).

36) Mardochée Cahen : ר' מרדכי משה בן הר"ר אפרים הכהן; mort probablement avant 1621, puisqu'il ne figure plus dans l'état de cette année.

37) Samson : החבר ר' שמשון בר יהודא ז"ל; mort le 6 Schevat 396 (1636). L'état de 1621 ne le mentionne pas, mais celui de 1637 cite Catherine, veuve de Samuel (?), Juif.

38) Jacob fils de Moyse : החבר ר' יעקב בר משה ישי; mort le 11 Adar II 391 (1631). Il était le fils de Moïse Zey (nº 6). L'état de 1621 le nomme Jacobe Zenne; il avait dans sa maison sa femme et une servante.

39) Aaron : הישיש כהר"ר אהרן בר משה מאיר ז"ל; mort le 20 Adar 421 (1661). L'état de 1621 nomme Arron, sa femme, un enfant; il manque dans l'état de 1637.

40) Abraham Lévy (voir la liste de 1595, nºs 13 et 14).

41) Lazare Lévy (voir la liste de 1595, nº 19). Il est possible pour-

tant qu'il s'agisse ici d'une autre personne, puisque l'état de 1637 mentionne encore un Lazare Lévy avec sa femme et deux enfants; mais il manque dans l'état de 1621 et dans le *Memorbuch*.

42) Anchelle Mayer. L'état de 1637 mentionne également Anchel Mayer, Juif, sa femme, quatre enfants et une servante, tandis qu'il manque dans celui de 1621 et dans le *Memorbuch*.

43) Samuel Chevaube, identique avec Samuel Chouaube, Juif, sa femme, sept enfants dans l'état de 1637, et avec Samuel, Juif, sa femme, deux enfants, une servante et deux garçons « de dehors » dans l'état de 1621. Dans le *Memorbuch* c'est sans doute à lui que se rapporte la prière suivante : יא"ל החכם והנבון פרנס ומנהיג כהר"ר שמואל בר שלמה ז"ל ענאי"ו בעבור שהיה רועה נאמן כמה שנים והרחיק נדוד מביתו איזה פעמים זמן רב ומסר נפשו במקום סכנה בשביל עסקי צבור והשכים והעריב לב"ה גם קבע עתים לתורה ונשא ונתן באמונה גם היה סופר מהיר וכתב לו ס"ת לעצמו גם אשתו נתנה צדקה עבורו ב"ז — נפטר במוצאי ש"ק ונקבר למחרתו יו' א' ח' תמוז תכ"ו לפ"ק : Il fut pendant de longues années administrateur de la communauté et fit souvent des voyages dangereux dans l'intérêt des Juifs de Metz, ce qui s'accorde parfaitement avec ce que nous savons d'autre part (voir *Revue*, XIX, p. 115). Il mourut le samedi soir et fut enterré le dimanche, 8 Tamouz 426 (1666).

44) Daniel. L'état de 1637 mentionne Daniel Ausbour (c'est-à-dire Augsbourg), Juif, sa femme, trois enfants; celui de 1621 ne connaît aucun chef de famille de ce nom, mais il faut peut-être l'identifier avec l'un des deux David qui y sont mentionnés. C'est probablement à lui que se rapporte la prière suivante de notre *Memorbuch* : יא"ל איש ישר ונאמן האלוף המרומם החריף כמוהר"ר אלחנן אברהם בר פנחס ז"ל בעבור שעסק בתורה יומם ולילות הפליא לעשות בחריפתו בגפ"ת והרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה והצנע הלך עם ה' אלקיו בכל מעשיו בתמימות ובדרכי יושר גם אשתו נתנה עבורו צדקה להקדש ב"ז — נתבקש בישיבה ש"מ בליל ש"ק ר"ח ניסן ת"ל ל'. Ce fut donc un talmudiste distingué et il mourut le vendredi soir 1er Nisan 430 (1670).

45) Michel Lévy : רבי מיכאל בר יהודא הלוי ; homme très charitable. Il mourut le 15 Sivan 399 (1639). D'après l'état de 1621, il avait deux servantes et trois pauvres garçons; en 1637, il n'avait plus que sa femme.

46) Abraham Prisec : מוהר"ר אברהם בר משה זצ"ל. Il fut ministre-officiant à Metz plus de vingt-deux ans et mourut le 28 Adar I 423 (1663). Nous trouvons, dans l'état de 1621, le chantre des Juifs, sa femme, cinq enfants et une servante ; mais dans celui de 1637 c'est Israël le chantre, Juif, sa femme et un enfant. Ce dernier est également mentionné dans le *Memorbuch* ; c'est ר' ישראל בר ישראל ministre-officiant à Metz et Sofer pendant plus de trente ans ; il mourut probablement en 1639.

47) Heurtz Lévy : נפתלי בר יודא הלוי ז"ל ; mort vers 1660. *Serfe Levit* avait, d'après l'état de 1621, avec lui sa femme, un enfant et

une servante ; dans celui de 1637, il est nommé Cerf Lévy, Juif ; il avait alors deux enfants.

48) Manuelles, fils de Salomon Zey : הח"ר מנחם בן מורינו הרב רבי שלמה ישראל ; mort et enterré à Coblence le 20 Adar II 402 (1642). Nous trouvons dans l'état de 1621 : Mennelotz son fils (de Salomon Zenne), sa femme, trois enfants, une servante et un pauvre garçon. Dans celui de 1637, il n'est plus mentionné.

Tâchons maintenant d'identifier les noms de l'état de 1621 dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de parler jusqu'à présent :

1) Barucque, sa femme, une servante, un pauvre garçon. Comme ce nom ne figure plus dans l'état de 1637, il ne peut s'agir que de ר' ברוך בן הקדוש ר' אפרים הי"ד, mort probablement en 1624.

2) Lion de Bonne, sa femme, trois enfants, un pauvre garçon. Il est mentionné également dans l'état de 1637, mais seulement avec un enfant : החסיד הגאון חכם ונבון פרנס ומנהיג מורינו הרב רבי יהודא ישעידה בר שמשון ז"ל — הוא הנקרא בפי כל מהר"ר ליווא בונא נפטר יו' ג' ז' אדר ראשון ת"י ר"י לימ"א ביש"א לפ"ק (1650). Voir sur son fils Méïr, *Revue*, t. XIX, p. 128.

3) Natenne, sa femme, identique avec Nathan Francfort, Juif, mentionné avec sa femme et un enfant dans l'état de 1637, et avec הר"ר נתן בן הח"ר נתן דוד ז"ל, mort le 25 Nisan 409 (1649).

4) David, fils du couturier, sa femme, trois enfants, une servante, un pauvre garçon. Son père est cité dans le même état : « Salomon le couturier, sa femme, une servante, un pauvre garçon » ; dans le *Memorbuch* nous les trouvons également l'un après l'autre : ר' שלמה בר חיים, qui s'occupa de la construction de la synagogue et mourut à Metz, le 26 Eloul 392 (1632) ; son fils החבר ר' דוד בר שלמה, qui mourut le 2 Eloul 392 (1632).

5) Ory Chohenne, sa femme, trois enfants, deux servantes, deux pauvres garçons (1621) : Orry Cahein, Juif, sa femme, cinq enfants et une servante (1637) : החבר ר' אורי דוד בן מורינו הרב ר' אברהם הכהן. Il mourut le 18 Nisan 400 (1640).

6) La veuve Natenne, cinq enfants, une servante (1621) : Fleure de Nathan, Juif, deux enfants et une servante (1637) : החבר ר' נתן דוד בר יצחק ז"ל, mort probablement en 1620 ou en 1621.

7) Joeffe Cohenne, sa femme, un enfant, une servante, un pauvre garçon : הפרנס החסיד והקדוש והעניו מורינו הרב ר' יוסף בן מורינו הרב ר' אברהם הכהן mort le 3 Kislev 384 (1623). L'état de 1637 mentionne Magdaleine, veuve de Joseph Cahein, avec trois enfants et une servante.

8) David Cohenne le vieux, avec sa femme, cinq enfants, deux pauvres garçons, n'est pas mentionné dans l'état de 1637, ni dans le *Memorbuch*.

9) Hayemme Levenne, sa femme, cinq enfants ; il faut, sans doute, lire avec l'état de 1637 Hayem le jeune (Juif, sa femme) : החכם המופלג

הפרנס מורינו הרב רבי חיים בן הק' ר' יעקב הי"ד, mort le 15 Tébet 410 (1650).

Le nombre total des Juifs de Metz se montait à 400 en 1621. Une nouvelle ordonnance du duc de la Valette, gouverneur de Metz, datée du 5 septembre 1624, autorisa la résidence « des *soixante-seize* ménages descendus des huit premièrement établis, avec leurs descendans, familles et enfans mariés et à marier, qui sont présentement en ladite ville, y continueront leur résidence, sans qu'il leur soit loisible, ainsi qu'il leur a été ci-devant enjoint de recevoir ni tirer à eux aucun de leurs voisins ou étrangers du Pays, si ce n'est par mariage ». (Clément, p. 254.)

Nous avons vu plus haut que nous possédons, dans le fascicule n° 320 des Archives municipales de Metz, un rôle général de la paroisse Saint-Ferroy de 1637, où les Juifs sont également mentionnés. Le nombre de leurs ménages se montait alors à 85. Nous donnerons ici les noms de ceux que nous croyons pouvoir retrouver dans notre registre hébreu, et que nous n'avons pas encore cités :

1) Bernard Zeil, Juif, sa femme et deux de ses sœurs : כמר בערמן ישכר משה ירמיהו בר משה ישי ז"ל; mort le 27 Nisan 431 (1671).

2) Nathan Chan, Juif, sa femme, cinq enfants : הגאון והחסיד מורינו הרב רבי נתן יעקב בר יוסף יעקב הכהן ז"ל; mort le 20 Nisan 401 (1641). (Voir sur lui *Revue*, t. VII, p. 217.)

3) Jacob Vuert, Juif, sa femme, un enfant et une servante : האלוף והתורני הח"ר יעקב בן מוהר"ר יצחק ווערט זצ"ל; mort le 11 Sivan 448 (1688). Il possédait un grand nombre de commentaires manuscrits sur la Mischna, mais il ne parvint pas à les faire imprimer.

4) Isaac Vuert, Juif, sa femme, un enfant, un serviteur et une servante : מורינו הרב ר' יצחק בן מוהר"ר יעקב יהודא ז"ל; mort le 29 Hesvan 436 (1675), sans doute le père du précédent. (Voir sur lui *Revue*, t. XLI, p. 129 et suiv.)

5) Moyse Cahein, Juif, sa femme, un serviteur, une servante. Le *Memorbuch* ne mentionne pas moins de trois personnes ayant porté ce nom au cours du XVIIe siècle : ר' משה ירמיה בר ישראל יוסף הכהן ז"ל, mort le 26 Iyar 404 (1644); משה בר שלמה הכהן ז"ל, mort le 23 Schevat 415 (1655); כמר משה בר נתן הכהן, mort le 1er jour de Rosch Hodesch Heschvan 432 (1671).

6) Lamber Docteur, Juif, sa femme, un enfant : האלוף הרופא ארמן כהר"ר אשר לעמלן בר יקותיאל דוד הלוי ז"ל; mort le 13 Tamouz 410 (1650). On trouvera de plus amples détails sur lui dans mon étude sur les médecins juifs à Metz.

7) Moyse Maye, Juif, sa femme : הישיש משה ישראל בר מאיר ז"ל; mort le 24 Heschvan 443 (1682), sans doute frère de Salomon May.

8) Ebraem, Juif, sa femme, un enfant et une servante. כמר אפרים בר ברוך; mort la veille de la néoménie de Kislev 438 (1677).

9) Alexandre Francfort, Juif, sa femme, un enfant et une servante: אלכסנדר בר דוד ז"ל; mort le 20 Sivan 449 (1649), sans doute frère de Nathan Francfort.

10) Lambert, Juif, sa femme, un enfant et une servante: כמר לעמלן אשר בר יצחק ז"ל מווילשטט; mort le 22 Schevat 429 (1669), ancêtre de la famille Lambert de Metz.

11) Abraham Zeil, Juif, sa femme: החכר ר' אברהם בן הגאון מורינו הרב רבי מרדכי ישראל זצ"ל; mort le 2 Iyar 434 (1674). Il exerçait le métier de *Sofer*, et c'est lui qui a écrit le livre de prières sur parchemin dont se servait le ministre-officiant de Metz. Ce livre a été donné par une société de bienfaisance. A la dernière page étaient inscrits tous les membres de cette société.

L'accroissement extraordinaire des Juifs à Metz s'explique, selon Clément (p. 33), par les raisons suivantes. En 1624, le pays messin était « incessamment traversé par les armées françaises et allemandes »; la garnison fut renforcée et ce fut une nouvelle source de souffrances et de plaintes. Il fallut encore « payer les troupes et souffrir leurs désordres », et « la disette se joignit à la peste », qui dura de 1623 à 1625 et reprit en 1629. Or, tout porte à croire que l'on ne manqua pas de faire appel aux deniers des Juifs pour remédier à tous ces maux.

Enfin, Louis XIII lui-même vint à Metz le 23 décembre 1632 pour prêter main-forte aux princes catholiques allemands contre Gustave-Adolphe, qui assiégeait Mayence, et disputer Moyenvic au duc de Lorraine, qui tentait de s'en emparer. Le Roi n'hésita pas à confirmer les Juifs de Metz dans tous les privilèges qu'ils avaient précédemment obtenus. Les considérants des lettres-patentes du 24 janvier 1632 nous disent assez les motifs qui décidèrent le Roi à déroger à son édit de 1615 : la présence des Juifs à Metz était une nécessité. Deux ans plus tard, le Parlement de Metz, à peine établi, rendit un arrêt de règlement, le 23 mai 1634, confirmant, à l'encontre du clergé, des bourgeois et de la cité, tous les privilèges octroyés aux Juifs. La double protection du Roi et du Parlement donnait ainsi à la colonie juive de Metz l'assurance qu'elle ne serait plus inquiétée, et elle crut pouvoir s'étendre en accueillant de nouveaux immigrés.

Il paraît cependant que cette immigration ne prit pas des proportions extraordinaires, car, d'après ce que nous avons vu plus haut, la population juive ne s'était accrue dans l'espace de treize ans que de neuf ménages. Et pourtant on se plaignit au maréchal de Schomberg, gouverneur de la Ville, de ce que les Juifs atti-

raient à eux des coreligionnaires étrangers. Le gouverneur leur enjoignit, le 11 août 1644, de réduire leur nombre à 76 familles, chiffre fixé par les lettres patentes de 1632.

Les Juifs répondirent, quelques jours plus tard, à cette ordonnance par une plainte contre l'administration municipale, qui voulait leur faire payer le linge destiné à la maison du nouveau lieutenant du Roi en cette ville, M. de Sérignan. Le gouverneur leur rendit justice par son ordonnance du 30 août suivant, et il y a lieu de croire que celle du 11 août ne fut pas exécutée.

En 1657, Louis XIV vint à Metz, au lendemain de la prise de Montmédy, qu'il avait assiégée en personne. Par lettres-patentes du 25 septembre il autorisa l'établissement de 96 familles israélites (Clément, p. 268).

Pour ce qui concerne le développement ultérieur de la communauté juive de Metz nous aurons de nouveau recours au manuscrit numéro 323 des Archives municipales de cette ville. Nous y trouvons d'abord la mention d'un arrêt du Parlement du 14 juillet 1674, d'après lequel le nombre des Juifs se montait à cette époque à 119 ménages ou 665 personnes. Quatre ans après, en 1678, il y avait 166 ménages avec 681 personnes, qui occupaient cent maisons, et trois ans plus tard, en 1681, il y avait de nouveau une augmentation de huit ménages, soit 174. Le 16 septembre 1698, on comptait 294 ménages juifs avec 950 personnes et 29 *étrangers réfugiés à Metz*. Le 16 septembre 1709, les commissaires de police visitèrent le quartier juif et y comptèrent 336 ménages ; suivant un arrêt du Conseil du 9 juillet 1718, l'établissement de 480 ménages fut autorisé. Cette autorisation est également mentionnée dans les lettres-patentes de Louis XV datées du même jour (Clément, p. 278).

Le même fascicule (n° 323) contient le dénombrement ou « rôle de tous les Juifs établis en laditte ville de Metz dans le quartier à eux destiné le 14 août 1739 ». Il est inutile d'insister sur l'importance de ce document, dont je crois devoir donner une copie complète avec des notes tirées des Mémoriaux de Metz. On verra que ce dénombrement a été fait d'après les maisons, dont les propriétaires et locataires sont chaque fois indiqués. Après chaque trait (—) il y a une nouvelle maison. Les numéros d'ordre ont été ajoutés par moi.

M. GINSBURGER.

(*A suivre.*)

NOUVEAUX DOCUMENTS POUR SERVIR A L'HISTOIRE

DES JUIFS DANS LA RÉPUBLIQUE DE SAN-MARIN

(XVe SIÈCLE)

Les documents qui suivent, en résumé ou en copie, appartiennent au même type et aux mêmes séries paléographiques que les documents précédemment publiés dans cette Revue (t. XLVIII, p. 241, et t. XLIX, p. 81). Ils sont, comme les premiers, inédits, et j'ose dire qu'ils étaient ignorés jusqu'ici. Chaque pièce a un intérêt particulier, soit comme ajoutant un élément nouveau à nos connaissances, soit comme venant compléter et, en quelques cas, éclairer des situations déjà connues par les documents précédemment publiés. Les lettres de 1494, dans lesquelles les princes de Montefeltro traitent les Juifs en amis, dignes d'égard et de considération pour les services rendus par eux à la maison ducale, me paraissent pleines d'intérêt.

AMY A. BERNARDY.

I

Cesena, 3 mai 1455.

Giacomo Piccinino, dans une lettre adressée aux capitaines-régents, nomme un « Abramo », évidemment Juif, et le même dont parle le Comte Ottaviano degli Ubaldini dans sa lettre du 22 mars de la même année aux capitaines-régents.

(Archivio governativo, Carteggio alla Reggenza, anno 1455).

II

Rimini, 17 août 1458.

Burato de Beri écrit de Milan aux capitaines-régents au sujet du Juif Musetto.

(Arch. gov., id., id., a. 1458.)

III

Casena, 15 mars 1459.

Marino Calcigni écrit aux capitaines-régents au sujet du procès du Juif Abraham.

Spectabiles virj. Io ho ueduti li testimonij examinadj in lifacti de abraam. Sonno piu che furtj trj. et excedono lasomma de xxv livre. et ancho litestjmonij examinadj sonno conformj in piu cose alasua confessione. siche posside assignarlj uno termino peremptorio afare omne sua defesa et farlo ratificare albanco. et non facendo defesa luj ne altri per luj che in questo caso personale omne persona essendoluj in lemane vostre po essere admessa adefenderlo. et douidelj dare le copie de tutto elprocesso achi le domandasse o musetto o altrj. Et non faxendo altra defesa neluj ne altrj perluj sauide che pena pone elstatudo achi fa trj furtj o piu excedenti la quantita de xxv liure faridegle raxione secondo el dicto statudo.

Voi doneristoue pure pensare che mandare econseglarse sopra uno caso dela morte et vita de uno humo se doueria meritare el consultore altramente che non se faria per uno dampno dado. o per una causa de mille fiorinj. et pare che voj cum mego faxiade tanto aladomestiga che me faride sentire desaluadigo. Jo ue digo lifactj mej per che altrj non li dixe racomandome a voj. Cesene die 15 martij 1459 Marinus de Calcingnis legum doctor de sancto marino.

(*au dos*) Spectabilibus viris dominis [c]apitaneis terre sancti [m]arinj dominis meis.

(Arch. gov., id., id., a. 1459.)

IV

Casteldurante, 26 juin 1478.

Fragment de lettre du comte de Mercatello aux capitaines-régents, à propos des banquiers juifs.

.....issime. Quando fuoi a Roma tractai certe cose cum la Sta de nostro S. [.....] comunita et tra glialtri de icapitali de igiudei come da loro forsi [.....] no se non site ui porite informare sua s^ta^ nele

cose passate dice [.....] oglieua et cusi cum omne sacerdote qual se fusse gli possesse asciogliere..... et cusi in nome de la Sta prefata uidico et di questo faccio piena fede [.....] liere noi o altro che fusse li per noi.

Ex Durante 26 giugno 1478.

[Octauianus de ubaldinis com]es Mercatelli etc.

(Arch. gov., id., id., a. 1478).

V

Ranchia, 12 août 1479.

L'archiprêtre de Ranchia Prete, Jacopo Piacentino, demande aux capitaines-régents la copie d'une lettre de l'archevêque de Montefeltro, au sujet de certains livres qu'il réclame du Juif Mathasias.

Magnifici ac potentes domini Domini singularissimi nostri plurimum honorandi etc. como credo che sia manifesto alla uostra signoria. che mathassia hebreo ami deneghe restituire limei libri. Volendo imi exeguire eseguitare lauia ella forma delle raxone. ami sie stato dito Che la vostra Sa habuita una lettera da Monsignore de Montefeltro che uoy me debiati frastenire per la persona. Pertanto preghola uostra magnifica Sa quanto preghere io posso, como camera de iusticia ede raxone che auoy sia de piacere demandarme la copia de quella lettera de monsignore de Montefeltro. azo chio possa prouedere allo fato mio eperseuerare adomandare limei libri aldito mathassia. facendome questa gracia. fariti. opus misericordie. per che adio piace lecosse iuste ello deuere della raxone... »

(Arch. gov., id., id., a. 1479).

VI

Abbaye de St-Anastase, 10 juin 1491.

Sante, vicaire de l'évêque de Montefeltro, écrit aux capitaines-régents au sujet du banquier juif.

. . . . . .

.....Scriuero alla S. de Monsignor mio e vostro cum quanta affectione sapero a qual dirizarimo le nostre lettere chesihabbia a Consequire licentia et breue in cio necessario da la Sta de n. S. In quella forma se recercha che lo sa far et per vostro et mio scriuere me rendo certissimo ne serite in cio seruiti per modo che sine peccati labe poterite fare tal conducta commo desiderati de quel hebreo. Ex abbatia Sancti anestaxij die Xa Junij 1491.

Ulterius V. M. me mandaranno le conuentione et Capituli uole fare cum lo hebreo acio se li possa formare la Supplicatione ala Sta del n.

S. Conforma ne la qual Jnde et anche nel breue ne serite seruitj da mon. S. secondo il Stilo de Corte et Commo fa bisogno.

(Arch. gov., id., id., a. 1491).

VII

...Juillet 1491.

Pièce anonyme et fragmentaire, qui est probablement de l'évêque de Montefeltro.

Spectabiles viri amici nostri carissimi. Le spectabilita vostre ce replicano per una loro lettera presentataci da Joseph hebreo quale [...] licentia di condurre uno hebreo quale sucurresse alj bisogni delli poueri homini. Noi ne rescriuemo alla prima lettere che ne parlamo con Nostro Signore et chelcie respose Sua Sanctita la Sede Apostolica non [da] re simile licentie quale danno li Gouernatori per gua [dag] nare : al quello scriueno al presente vostre Spectabilita in Spiritualibus non recognoscer altro Gouernatore de noi ve respondemo che in questo Caso non aspe [tiate] da noy [.....] tale licentia che non lo possemo fare : vogliamo in la [.....] vostre Magnificentie ve persuadiate che sempre ve saremo fauoreuoli in teste parte : et de qua sempre ce operaremo per voy tanto quanto portiamo le forze nostre : Po[che.....] voy gabbiate bona conscienza in non voler [.....] senza licentia de nostro Signore : Ad questo officio ve mandiamo una copia De uno instrumento per uigor del quale la vostra comunita e obligata alla nostra chiesa de paghare....

. . . . . Luglio 1491.

(*Au dos*) Spect. viris Amicis Nostris Carissimis Dominis Capitaneis Terre Sancti Marini Nostre Feretrane Diocesis.

(Arch. gov., id., id., a. 1491).

VIII

Rome, 6 février 1492.

Monsignor Celso Mellini, évêque de Montefeltro, écrit aux Capitaines-régents au sujet du Juif Joseph.

Spectabiles et Amici Carissimi Piu giorni fa recepemmo una vostra lettera da Joseph Hebreo. . . . . .

. . . . . .

Quanto ne scriuete Dello Hebreo : le hauemo Facto obtenere uno breue sopra dicta absolutione che carchaua laquale bastera per el tempo del Contracto li hauete Facto bene valete.

Dicto Joseph porta la bolla della absolutione Come vedere insieme Col breue : et commettiamo li ad dui pretj de vostri liquali ve absoluino.....

(Arch. gov., id., id., a. 1492).

IX

...4 novembre 1494.

Le Juif Raphaël écrit aux Capitaines-régents, et signe « Eluostro Seruitore Rafaelle Ebreo »; le document est presque entièrement illisible.

(Arch. gov., id., id.. a. 1494).

X

Cesena, 7 novembre 1494.

Antoine de Montefeltro recommande très vivement aux Capitaines-régents les Juifs menacés à San-Marin.

Spectabiles amici Carissimi acascando chelaltramatina essendo allogiato il conte Ugo dalagenga incasa deligiuderj qui perordinatione mia et dequesti superiorj ala guardia de quella casa che non andasse amale perrispetto dele robbe delpopulo che non se leuasse arumore deche sedubitaua assaj Etandando lj certe deli vostrj da San Marino penso per ueder deguadagnar qualche cosa In quelpunto secondussero anche li certj fanti de francesco ronciso comestabile pure penso asimile effecto de robbar et per lo intrare dentro venero a parole etanche acontesa cum li vostrj nelaquale contesa et questione loro pare che uno deli vostri perdesse una ballestra et alpresente non sapendo dachi piu facilmente se laposeno rehauere la ridomandano al giudeo credendo impaurirlo apagarla che ben son certi che li giuderj in simili casi non guadagnano maj. Et minaciano volerlj fare stranieze la doue dicte giuderj habitano et hanno bancho. Et pero sapendose che dicte giuderj sonno Innocente et simil cosa et hanno perso pur assaj del loro non che guadagnato ve le ricomando quantoso et posso che non voliate comportare lisia facto ne torto ne stranieza alcuna che certamente seria senza loro diffecto et injusta cosa... (omissis).

Cesene die vij novembris 1494.

ANTONIUS DE MONTEFERETRO.

(Arch. gov., id., id., a. 1494).

XI

Cesena, 9 novembre 1494.

Même objet.

Spectabiles Amici Carissimi. Facendomi Intendere questo Raphaello hebreo habitatore li che alchuni de li nostri che fuorono a Questi di qui se doleuano di lui per Certo errore che li Interuenne a

Casa de lo hebreo de qui suo parente ho uoluto Intendere cum fundamento la uerita de la Cosa et trouando che non e in alchuno deffecto come se po facilmente credere per non hauere lui qua cosa da perdere : mi e parso deueruelo raccomandare et pregarui non se li lassi far ingiuria per opera de chi fosse passionato contra di lui iniustamente che lo recceuero in apiaxere assai non li hauendo possudo denegare questa commendatione per uno apiaxere hauto da lui qui.

Cesenae V.... novembris 1494.

Guido Ubaldus [Dux]
Urbini Montisferetrj
Durantisque Comes, etc.

(*Au dos.*) Spectabilibus Amicis Carissimis Capitaneis Terre Sancti Marini, etc.

(Arch. gov., id., id., a. 1494).

XII

Rimini, 13 novembre 1494.

Même objet.

Magnifici domini carissimi :

Scripsi unaltra mia in fauore de Raphael hebreo mio Amicissimo pregando quelle li uolessero admettere questa gratia de che non ho mai hauto resposta meneso marauiglato : denouo suquesta mia prego le uostre Magnificentie che per Amor mio liuoglino fare questa gratia persuadendome : et hauendo per certo che tanto sia in fallo lui quanto io ; et quando bene le V. M. nefussero certe lodomando de gratia Offerrendome a quelle omne chosa a me possibile : et so certo che nefaria apiaxer al S. Ducha mio : elquale e bene informato : Et chiaro che Raphael non e in fallo [.....] intender che lui e seruitor vostro : et dela chasa de Montefeltro. Expecto resposta dale V. M. che lamico nostro sia stato compiaxuto dequanto luj domanda. Et ale M. V. sempre merecomando. Arimini 13 Novembre 1494. Et In questa et in ogni occurentia de Raphael nostro lo racomando ale V. M. [.....]

ANTONIUS DE MONTEFERETRO,
Armorum conductor, etc.

(Arch. gov., id., id., a. 1494).

XIII

Urbin, 20 novembre 1494.

Même sujet.

Magnifici tamquam Fratres Carissimi, ho receuta uostra lettera : et per qualche dificulta che le V. M. fanno in questa cosa de Raphaello

dicano uolere mandare uno aposta che a bocha possa meglo dir quello che cum lettere non se scriue..... (omissis).

Urbini 20 nov. 1494.

ANTONIUS DE MONTEFERETRO,
Armorum conductor.

(Arch. gov., Id., id., a. 1494).

XIV

S.-Marin, ...1497.

Comptes des Juifs Joseph et Raphaël avec la Régence.

Joseph Ebreo de hauere perlandare a Roma Inseme cum Ser berardino nostro mandato per la dicta del restare doue stette vinti dj . . . . . .

Raphaele hebreo de hauere ducatj trj de moneta currente I quali presto per el salario et mercede de Ser Manno notaro nela causa che ha la comunita de Sanmarino con li hominj de la valle de santo anextaxio et per lespese se fe per paulo de Matheo che ando per le scripture de la detta causa adeugubio.

Ll 9 18 .

(Arch. gov., Libro del Camerlengato, 1494-1502).

XV

S.-Marin...1498.

Comptes du juif Mathasias.

Epiu receuete da Matasia hebreo per parte de la compositione che ha cum la comunita bol. quindexie.

Lo s 15 d o .

(Arch. gov., Libro del Camerlengato, 1494-1502).

XVI

Lettre non datée.

Le docteur ès lois Matteo Pavoni de Rimini, Podestà du Montefeltro fait mention dans un fragment de lettre, d'un « Mattasia giudeo lj » (xve siècle).

(Arch. gov., Cart. alla Regg. lett. s. n. T.)

MANUSCRITS HÉBREUX DU MUSÉE DE CLUNY

Parmi les objets divers d'art juif qui composent la collection Strauss, acquise jadis par la baronne Nathaniel de Rothschild et donnée au Musée de Cluny, se trouvent des livres et des manuscrits dont le contenu n'est guère connu. Une description de cette collection, faite au point de vue artistique, en a bien été donnée par George Stenne (pseudonyme de David Schornstein), qui explique le but rituel de chaque objet servant à la célébration du culte, mais la description n'indique rien de plus.

Ainsi, pour deux livres de prières, on décrit leur reliure et leur aspect extérieur : il est dit de quels ornements ces volumes sont enrichis à l'extérieur, sans que le lecteur apprenne que, par exemple, le n° 72 ancien (n° actuel 12292) est le rituel de Michel Epstein, imprimé pour lui à Amsterdam en (5)525 (1765), in-4°. Dans ce volume, sur la feuille de garde, sont mentionnées les naissances de cinq enfants du propriétaire : Samuel né en (5)547, Beer en 551, Jüdel en 554, Esther en 562 et Gütelche en 569. L'autre volume, intitulé vaguement « livre de prières », est une version espagnole du Pentateuque, assez rare, « Humas, etc. », imprimée à Amsterdam par Manassé b. Israël.

On s'est borné à une description analogue pour les deux contrats de mariage sur parchemin (n°s 74 et 75), richement enluminés, datés l'un de Venise 1756, l'autre d'Ancône 1770, ainsi que pour la série de cinq rouleaux d'Esther (n°s 76 à 80), enroulés dans un étui cylindrique en chêne sculpté. Les colonnes sont encadrées de scènes représentant les diverses phases de l'histoire d'Esther, dessinées par des artistes hollandais du XVIIe et du XVIIIe siècle, avec de légers changements, dans les dispositions, entre les exemplaires.

Mais la notice consacrée au « manuscrit » (n° 70) est trop sommaire. Le Catalogue se contente de dire : « Ce ms. est sur parchemin et renferme le rituel des fêtes », sans parler de date, ni de rite. En voici l'analyse :

Ce ms., qui est du xve siècle, se compose de 375 ff. gr. in-4°; le premier feuillet et le dernier manquent, d'autres sont endommagés. C'est un rituel complet pour toute l'année, selon le rit Aschkenazi, écrit en caractères divers, les uns carrés, les autres rabbiniques, avec vocalisation du texte courant. — Entre le Cantique du passage de la mer Rouge et la formule ישתבח se trouve le poème du rit italien יגדלון יגדלון, qui a disparu de nos éditions. — La prière והוא רחום, récitée les

lundi et jeudi de chaque semaine, divisée en cinq paragraphes, est plus étendue que dans nos rituels. Celle de עלינו est écrite selon sa rédaction primitive, non censurée.

F. 277 *b*. סדר פרשיות, c'est-à-dire indication des points d'arrêt des subdivisions des sections sabbatiques et mention de la Haphtara correspondante. A la fin, indication relative aux cas où deux sections du Pentateuque sont réunies. Lectures pour les jours de fêtes, pour la Néoménie et les jeûnes.

F. 294 *a*. Renseignement relatif au 28 Tamouz 199 (= 12 juillet 1439).

F. 294 *b*. Tableau des cycles lunaires en dix-neuf colonnes, de treize lignes chacune, ou prévision des diverses formes possibles des années juives, jusqu'à l'an (5)275 (= 1515). Ensuite vient l'explication des « reculs » דחיות (f. 295 *a*) et de l'arrangement des années « simples » et des années embolismiques (f. 295 *b* à 301 *b*), puis des équinoxes et solstices (tekoufot) pour la même période de temps (f. 302 *a*-304 *b*).

F. 305 *a*. Elégie pour le jeûne d'Ab, על אלה ועל אלה אני בוכיה; le premier mot est enjolivé de feuillages à la plume, au-dessus et au-dessous.

F. 308 *a* à 312 *b*. *Pioutim* à intercaler dans le ש"ע et suite des élégies jusqu'au f° 353 *b*.

F. 353 *a*. Au bas, on lit en écriture judéo-allemande moderne, ces mots :

יעל הטוב יזכר שי"ת האלף הקצון זעליגמאן מענדיל כהר"ר רפאל פורוויולר.

F. 354 *a*. Reprise des *Tekoufot*, complétées par les dates de שאלה, « l'an 18 du cycle 273 », soit l'an 5186 (= 1426).

F. 354 *b* jusqu'à la fin. Une série de *Dinim* (sur les lois alimentaires), en 20 « portes », incomplète à la fin. Il faut noter, f. 3 *b* en haut : שורואינו (*sic*) ראיתי במלכות. Plus bas on lit : שאל ר"י בר שמואל על חמאת בקר של גוים שקו' בוריך. Puis vient ce nom : ר' אליעזר מנואל כתב, qui semble répondre à un nom italien : Manoel (?). Ensuite : נסיוני דחלבין שקורין צרצרון בלשונו.

F. 371 *a* au bas : שאלו לרבי' שמואל בר מאיר על הכבשה. S'agit-il de Raschbam ?

Enfin, f. 372 *b*, dernière ligne : בצרפת נוהגין « en France il est d'usage... », phrase originairement écrite à une époque antérieure, lorsque le rit français était encore en vigueur, et par quelqu'un qui n'était pas français.

Le même Musée expose, sous le n° 13995, un autre ms. sur vélin, plus moderne, mais bien plus élégant que le précédent, donné à l'État par M. Rodolphe Kann. C'est un livre de prières du rit italien (*libro d'orationi*, est-il dit sur la feuille de garde), de 399 ff. in-8°, dont 9 ff. restés blancs en tête ; grands et petits caractères hébreux ; texte vocalisé, enrichi de têtes de chapitres enluminées, ainsi que de vignettes peintes en rouge et bleu, et dorées. Au verso de la première page se trouvent, non le titre (comme l'inventaire le dit à tort), mais ces cinq mots : אלו הם שבעים ושתים פסוקים « voici les soixante-douze versets ».

Cette première page offre un encadrement de fleurs formant arabesques sur fond d'or, interrompues par des médaillons dont sept à fond noir, niellé et argent, et un huitième, au bas de la page, à fond rouge sur lequel se détache un écusson niellé comme les sept premiers médaillons, où l'on voit un lion rampant tourné à gauche et un lion à mi-corps en cimier. Le haut de cette page se compose d'une double bande à fond rouge ; dans la partie supérieure, sont écrits en lettres d'or les cinq mots hébreux précités, et au-dessous est dessiné un entrelacs en traits d'or. Puis viennent

les treize premiers des soixante-douze versets qui continuent jusqu'au bas du fol. 3 *a*. Tout l'encadrement est entouré d'une bande à fond noir, sur lequel court un lacs de deux fils d'or entrecroisés, entre des filets droits.

Dans la suite du texte, il y a de nombreux rinceaux rouges et verts sur fond or, qui semblent de vraies dentelles par la finesse du dessin et la richesse des motifs. A titre d'échantillons, nous donnons la reproduction de trois de ces dessins; le premier, encadrant un camée antique marqué aux initiales I M (peut-être un Médicis), est pris au fol. 12 *a* ; le second, au fol. 39 *b* ; le troisième, fol. 235 *b*, dans la formule מחי ומסי du final des *Selihot* récitées avant *Roch haschana*.

F. 20 *a*. Le petit poème יעידון יגידון, mentionné ci-dessus.

F. 129 *b* à 131 *b*. Haggada pascale. On n'y voit pas une seule figure; mais le scribe a laissé des blancs dans la première partie, un avant le mot מצה, un autre pour le mot מרור, sans doute dans l'espoir d'y intercaler une image. La Haggada s'arrête après l'hymne לך ולך.

F. 241 *a*. Les mots סדר תפלות ר"ה forment titre, en lettres d'or.

F. 274. La formule initiale du soir de *Kippour*, כל נדרי, est bien plus longue que le *Kol Nidré* ordinaire.

A la fin, bénédictions pour les diverses circonstances du culte domestique, mariage, circoncision, rachat du premier-né.

Le colophon est ainsi conçu : « Achevé à Ferrare par l'humble « graveur, צעיר המחוקק, Moïse fils de Hayyim Akrisch, des exilés « de Jérusalem, qui avaient résidé au Portugal, ce 1er Adar 272 » (= 18 février 1512).

Le volume est relié en carton recouvert de velours rouge ; la tranche est dorée.

MOÏSE SCHWAB.

BIBLIOGRAPHIE

RATNER (B.). ספר אהבת ציון וירושלם. **Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten.** Traktate Terumoth und Challa. — Wilna, 1904; in-8 de VIII + 164 pp.

C'est avec une ardeur infatigable que M. Ratner continue d'éditer l'apparat critique du texte du Talmud palestinien. Après avoir publié, en 1901 et en 1902, les scolies des traités *Berachot* et *Sabbat* [1], il nous offre maintenant celles de deux traités du premier Ordre : *Teroumot* et *Halla*. En outre des secours qu'il a utilisés pour les premiers volumes, il a eu à sa disposition un fragment manuscrit du traité *Halla* provenant de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, et un commentaire manuscrit de Salomon Syreleio sur quelques chapitres de *Teroumot* et de *Halla*, appartenant au baron David de Gunzburg. Le manuscrit du Yerouschalmi de Leyde a également fourni un certain nombre de leçons, qui sont d'ailleurs de peu d'importance, pour la raison indiquée ici-même, t. XLVI, p. 155 [2]. Toutefois ce n'est pas dans les ressources si restreintes des manuscrits, mais dans l'abondante littérature rabbinique que M. Ratner trouve les matériaux extrêmement copieux de sa collection de variantes. Dans les ouvrages des anciennes autorités qui citent le Yerouschalmi il prend connaissance, en quelque sorte, des vieux manuscrits que ces auteurs ont utilisés. Il fait preuve, dans ce volume, de la même exactitude et du même savoir que dans les deux précédents ; il est vrai qu'il n'a rien changé à la forme extérieure, un peu incommode, dans laquelle il présente ses matériaux. Il devra pourtant, dans l'intérêt de la publication plus rapide et plus économique de son ouvrage, examiner s'il n'y a pas lieu d'apporter des changements à sa méthode. Est-il nécessaire d'attacher autant d'im-

[1] Voir *Revue*, XLIII, 310-317; XLVI, 154-159.
[2] Sur le manuscrit de Leyde, voir page 12 du présent volume.

portance aux variantes insignifiantes provenant de fautes de copistes ou d'erreurs de mémoire qu'à celles qui présentent réellement de l'intérêt pour l'intelligence ou pour l'histoire du texte? Les deux traités de ce troisième volume occupent, d'après la pagination de l'édition *princeps*, conservée par les éditions de Cracovie et de Krotoschin, 46 colonnes (40 *a* à 48 *b*; 57 *a* à 60 *b*), auxquelles M. Ratner consacre 164 pages; les 120 colonnes des traités *Berachot* et *Sabbat* lui en ont pris, dans les deux premiers volumes, 485. A cet accroissement des scolies contribuent aussi ses propres remarques touchant les variantes; certainement ces remarques sont extrêmement substantielles et nullement entachées de prolixité; mais il faut bien dire que celles qui dépassent l'inventaire des variantes du texte augmentent encore la difficulté qu'on éprouve à s'orienter rapidement parmi ces matériaux de leçons diverses. Or, comme le texte imprimé du Yerouschalmi est nécessairement presque entièrement reproduit dans les scolies, M. Ratner ferait bien de s'arranger dans les volumes suivants, de façon à présenter ses matériaux sous la forme d'un commentaire critique suivi sur chaque traité imprimé intégralement et dans lequel il n'accueillerait que les éléments différant de ce texte. Son ouvrage y gagnerait sensiblement en ce sens qu'il pourrait être embrassé d'un coup d'œil et utilisé plus pratiquement. Mais surtout, il serait très agréable à ceux qui étudient le Talmud Yerouschalmi en se fondant sur le travail de Ratner et auxquels il songe particulièrement (ne parle-t-il pas constamment des « gens qui étudient » לומדים) de recevoir le texte lui-même accompagné des scolies.

Dans la masse considérable de matières que contient le présent volume, je voudrais relever les détails qui suivent, en partie pour les compléter ou pour les rectifier.

Page 4, sur *Teroumot*, 40 *b*, l. 56. Dans la phrase כאן להלכה כאן למעשר, il faut, ainsi que Ratner l'établit, lire le dernier mot למעשה. A l'exemple, cité par lui, de j. *Sanhedrin*, 22 *b*, l. 22, j'ajoute ceux de *Moed Katon*, 82 *d*, l. 50 : להלכה איתאמרת דילמא למעשה, et de *Béça*, 61 *b*, l. 10 : היה דורש להן להלכה ואינון סברין לעובדא.

P. 60, sur 40 *c*, l. 27. Voir Margulies dans la *Rivista Israelitica*, 1904, p. 4-5.

P. 8, sur 40 *d*, l. 33. Pour la Mischna de *Teroumot*, I, 5, Ratner tire du *Séfer Mitzwot hagadol* de Moïse de Coucy la leçon, attestée encore par d'autres sources : ואם תרם תרומתו תרומה, au lieu de ואם תרמו אין תרומתן תרומה.

P. 9, sur 40 *d*, l. 42. Le mot והשוטה devant והשכור doit être effacé d'après plusieurs citations anciennes.

P. 10, sur 40 *d*, l. 48. Pour מדרומדם, R. cite, d'après Nahmanide (sur *Berachot*, 22 *b*), la leçon מתנמנם, qu'il tient pour seule exacte, parce que מדרומדם est difficilement compréhensible et ne se retrouve plus ailleurs. La vérité est que le mot a été très bien expliqué par Levy (I, 412 *a*) d'après דמדום « crépuscule », comme désignant un état de

demi-réveil (comme l'allemand « dämmern »). Levy cite encore la forme araméenne du mot מדמדם d'après *Schir rabba* sur III, 4.

P. 13, sur 41 *b*, l. 8. Dans toutes les éditions il manque la particule אי entre מה גורן ויקב et איפשר.

P. 15, sur 41 *b*, l. 18. Ratner corrige שהאמת en שתרומת. Mais cette faute d'impression de l'édition princeps a déjà été corrigée dans l'édition de Krotoschin.

P. 20, sur 41 *c*, l. 23. Dans la phrase על דעתיה דר' ירמיה דרומייה ור' יוחנן ור"ש בן לקיש שלשתן אמרו דבר אחד ביתירה, Ratner efface, sans donner aucune raison et sans invoquer aucun témoignage, le mot דרומאי ; mais ce mot est indispensable, sans lui שלשתן n'a pas de sens, car les trois autorités qui disent la même chose sont : les docteurs du Sud, R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch. Non moins inexacte est la correction de R. sur la phrase suivante : ועל דעתיה דר' יונה ור' יוסי שלשתן אמרו דבר אחד בחסירה, dans laquelle il faudrait intercaler le mot דרומאי ; car les « trois » sont les mêmes que dans la phrase précédente, et l'opinion de R. Yona et de R. Yosé s'oppose à celle de R. Yirmiya dans cette dernière. Tout au plus pourrait-on, dans la seconde, corriger דעתיה en דעתהון.

P. 24, sur 42 *a*, l. 42. Excellente correction de [יעקב בר אידי] בר en בשם רבי ou רבי.

P. 29, sur 42 *b*, l. 40. R. veut corriger פנימון en בנימין. Mais il est plus juste d'identifier ce nom propre avec פלימו, Παλαίμων ; voir Krauss, *Lehnwörter*, II, 465.

P. 37, sur 43 *b*, av.-dern. l. תעלה est très bien corrigé par R. en תחילה. — Il est aussi évident qu'il faut corriger באחריה, 45 *c*, l. 20 en ברתיה (p. 59). La correction, indiquée à ce propos, de ברתיה, j. *Baba Mecia*, ch. VIII, *i. f.* (44 *d*, l. 42) en ביתיה, se trouve déjà dans l'édition de Krotoschin. — Tout à fait remarquable aussi est la leçon, בתיהון au lieu de בניהון, dans j. *Pesahim*, 31 *b*, l. 62, 65, donnée par R. Méir de Rothenbourg, et que Ratner reproduit ici (p. 60). Le récit en question (voir *Die Agada der pal. Amor.*, III, pp. 448-9) y gagne en clarté.

P. 66, sur 46 *a*, l. 18. Dans la phrase (éd. Krot. : אפך לן) מה אפכלן מצות גבי ניקורין R. reconnaît une forme abrégée et altérée de l'expression bien connue מה אכפת ל..., pour laquelle Levy (I, 77) cite les deux exemples suivants tirés du Yerouschalmi : *Moed Katon*, 81 *d*, et *Sota*, 20 *d* (où il y a אכפה pour אכפת). Ratner indique, en outre, les passages suivants où c'est la forme plus courte qui est donnée : *Teroum.*, 46 *a*, l. 16 (מה אפכיי להן) ; *Schebiit*, 38 *d*, l. 9 (מה אפכה לה) ; *Béça*, 60 *a*, l. 66 (מה אפכן לה) ; *Eroubin*, 21 *b*, l. 63 (מכפלה) ; *Maaserot*, 51 *d*, l. 20 (מאי איכפלה, de même *ibid.*, l. 17) ; *Yebamot*, 4 *d*, l. 61 (מה איכפלין) ; *Baba Batra*, 15 *c*, l. 25 (מכפליה).

P. 75, sur 47 *b*, l. 1 : רב ירמיה אמר בשם רב אסור ושמואל אמר בשם לוי מותר. Ratner cite à ce propos les leçons suivantes d'après le רבי ירמיה בשם רב אמר אסור ושמואל בשם לוי אמר מותר ; ריטב"א. D'après l'interprétation qu'il donne de cette lecture, R. Yirmiya, dans la

première partie de la phrase, rapporterait un enseignement au nom de Rab Ammi. Mais il est clair que אמי n'est qu'une faute pour אמר. Les opinions de Rab et de Lévi s'opposent l'une à l'autre, comme il arrive souvent; celle de Rab est rapportée par R. Yirmiya, qui est, sans doute, un de ses plus anciens disciples : Yirmiya b. Abba (voir Frankel, *Mebo*, p. 108 *a*).

P. 78-80. R. fait une intéressante digression à propos de 47 *b*, l. 26, montrant que, dans la phrase : הוהי ר' יוסי בי ר' בון בעכברא, le mot עכברא a été compris par d'anciennes autorités non comme étant un nom de lieu, mais comme ayant le sens de « souris » (ce qui a donné naissance à la leçon בהדין עכברא), mais que la véritable explication a également ses représentants.

P. 89, sur 47 *d*, l. 24. Au sujet du nom de Parégoros, voir *Revue*, XXVIII, 289.

P. 100, sur *Halla*, 57 *b*, l. 40. La leçon עם pour עירס, que Ratner a trouvée chez Salomon b. Adret et dans l'*Or Zaroua*, écarte très simplement la difficulté amenée par ce mot עירס, qui n'a ici aucun sens.

P. 139, sur 59 *b*, l. 17. Ratner reproduit le texte de cette façon : שני ישראלים... Il faut lire שני ושראל. Seuls les auteurs rabbiniques qu'il cite donnent le pluriel.

Parmi les passages où Ratner complète heureusement le texte imprimé du Yerouschalmi en comblant une lacune, nous relevons particulièrement *Halla*, 57, l. 25 et 26. Dans notre texte, la question de Hiya b. Joseph reste ici sans réponse. R. a pu l'introduire grâce au fragment de Saint-Pétersbourg. Elle est ainsi conçue (p. 106): ר' יעקב בר אחא בשם ר' אלעזר... (lacune) החלה מענין עיסת האורז. — Au moyen du même fragment, R. complète une lacune dans la même colonne, l. 43. Avant la phrase commençant par ר' יוסי אמר תרתי, il contient le passage suivant : ר' יונה אמר חדא ר' יונה אמר ר' יוחנן אמר טריקטה חייב בחלה ואומרים עליו המוציא לחם מן הארץ ואין אדם יוצא ידי חובתו בפסח (P. 106). — Autres additions au texte : p. 3, sur 40 *b*, l. 26 ; p. 6, sur 40 *c*, l. 32 ; p. 13, sur 41 *a*, l. 12 ; p. 22, sur 41 *d*, l. 22 ; p. 39, sur 43 *c*, l. 33 ; p. 46, sur 43 *d*, l. 49 ; p. 57, sur 45 *a*, av. dern. l. ; p. 69, sur 46 *a*, l. 56 ; p. 83, sur 47 *b*, l. 52 ; p. 84, sur 47 *b*, l. 63 ; p. 85, sur 47 *b*, l. 70 ; p. 107, sur 57 *d*, l. 37 ; p. 110, sur 57 *d*, l. 54 ; p. 112, sur 57 *d*, dern. ligne ; p. 122, sur 58 *c*, l. 20 ; p. 131, sur 58 *d*, l. 39 ; p. 134, sur 59 *a*, l. 32 ; p. 155, sur 60 *a*, l. 66 ; p. 160, sur 60 *b*, l. 62. — Au point de vue de l'onomastique talmudique, l'appareatus critique offre également un grand nombre de bonnes leçons, de références et de déterminations plus exactes. P. 11, sur 40 *d*, l. 53 (Hanina, au lieu de Josué b. Lévi) ; *ibid.*, sur 40 *d*, l. 54 (indications de R. sur Eléazar b. Gomel) ; p. 29, sur 42 *b*, l. 28 (Hama b. Oukba rapportant les paroles de Yosé b. Hanina) ; p. 33, sur 42 *d*, l. 72 (au lieu de R. Hanina b. Hillel, les anciennes citations portent : ר' הילל) ; p. 37, sur 43 *c*, l. 10 (au lieu de R. Yosé b. Hanina, on trouve chez Ascher b. Yehiel la leçon : רבה בר יוסי בר חנינא, nom qui ne se retrouve plus) ; p. 40, sur 43 *d*, l. 6 (bonne conjecture de

R. : ר׳ יוסי בשם ר׳ לא, Yosé au nom de Héla, v. *Ag. d. pal. Amor.*, III, 232, n. 1); p. 40 sur 43*d*, l. 70, au lieu de ר׳ יונה בשם ר׳ אביי, il y a la meilleure leçon : ר׳ ירמיה בשם ר׳ אמי; p. 49, sur 44 *b*, l. 8 (remarque juste sur Aboun b. Hiya, et défense d'une indication de Frankel contre une critique injustifiée de Halévy); p. 51, sur 44*b*, l. 48 (Abin, au nom des savants babyloniens, v. de nombreux exemples de ce fait dans *Ag. d. pal. Amor.*, III, 398, n. 2); p. 57, sur 45*a*, l. 16 (sur ר׳ חנניה תירתאה, qui rapporte une opinion au nom de Yannaï); p. 88, sur 47*c*, l. 3 (Juda b. Ammi); p. 94, sur 48 *a*, l. 31, hypothèse plausible (Youdan, fils de la sœur de Yosé b. Hanina serait identique avec Juda b. Tammouza, parent de Yosé b. Hanina); p. 158, sur 60*b*, l. 27 (au lieu de ר׳ יוסי l. ר׳ יוסי בר בון; après ר׳ חנניה בשם רבי ajouter פינחס).

Ce volume ne manque pas plus que les précédents de diverses remarques intéressantes qui jettent des lumières sur l'usage qu'ont fait du Yerouchalmi les anciens commentateurs et décisionnaires. Pour l'étude du Talmud palestinien ainsi que pour l'usage scientifique de son contenu et de son texte, l'ouvrage de Ratner constitue un auxiliaire extrêmement précieux. Puisse le succès matériel ne pas lui faire défaut non plus, afin que, continuant à travailler avec le même courage, malgré la défaveur de circonstances personnelles, l'auteur ne soit pas arrêté dans la continuation de son œuvre.

Budapest.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLVII, p. 197 et s. — Aux gloses arabes de Raschi il faut peut-être ajouter celle de *Taanit*, 29 *b*, *s. v.* קצרי : כך שמם בלשון ישמעאל והם כונסין שמעתי אומרים על שם שמקצרין בגדי צמר ברגליהן במים שקורין פורלוי"ר והיינו דמתרגמינן רוגל עינא דקצרא. En arabe, קצר signifie, en effet, nettoyer, dégraisser une étoffe (Freytag, III, 452*a*). Si la glose française est, comme je le conjecture, פורלויר « fouloir », il faut peut-être corriger במים en במקדם. Mais il convient de noter : 1° que le commentaire de *Taanit* n'est pas, du moins sous sa forme actuelle, de Raschi (v. Weiss, *Bet Talmud*, II, 197-198); 2° que Raschi, dans *Baba Kamma*, 119 *b*, *s. v.* קצרא שמיה, donne ce mot comme l'équivalent araméen de כרבס (v., en effet, Targoum et Raschi sur II Samuel, XVII, 17, Isaïe, VII, 3; Raschi sur *Sabbat*, 19 *a*, *s. v.* לקצרא, et *Sanhédrin*, 95 *a*, *s. v.* אוכלא דקוצרי). — *Ibid.*, p. 198, note 5. — Halberstamm, dans *Ozar tob*, 1883, p. 13, dit que, d'après son manuscrit (car c'est le sien), la consultation en question est bien de Meschoullam.

Le gérant :
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 29 JANVIER 1905.

Présidence de M. ÉDOUARD DE GOLDSCHMIDT, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

C'est au président dont le mandat prend fin ce soir qu'il appartient de clore le cycle du premier quart de siècle de l'existence de la Société des Études juives. Par un concours de circonstances fortuites, c'est au moins qualifié par ses connaissances spéciales, par les services rendus, que cet honneur échoit. En parcourant la liste des vingt-quatre présidents qui ont été l'illustration de votre compagnie, je sens profondément combien ma tâche est malaisée. Vous voudrez bien, je n'en doute pas, m'octroyer la grâce de votre indulgence.

Avant de vous entretenir de la joie que nous éprouvons tous à atteindre nos noces d'argent, j'ai le devoir de rendre un pieux hommage à ceux qui n'ont pas pu nous tenir compagnie jusqu'à ce jour et que la mort nous a ravis au cours de la présente année. Nous avons eu le regret de voir disparaître M. Alexandre LAZARD, membre perpétuel de notre Société. Il était universellement connu pour sa bonté et sa charité. Chef d'une importante maison de banque, il apportait le concours de son influence et de son appui matériel partout où le sort de ses coreligionnaires malheureux sollicitait une aide. — M. Mathieu BLOCQ fut le président de la communauté israélite de Toul. Nous avions rarement l'occasion de le voir parmi nous. Ses occupations le retenaient loin de nos séances ; mais il

nous était deux fois cher pour son esprit charitable et l'intérêt qu'il portait à nos travaux. — M. Léon BRUNCHWICG fut un de nos collaborateurs ; il a fourni à notre Revue des études fouillées et solides sur les Juifs de Nantes et du pays nantais, de l'Anjou et de la Bretagne. Nous saluons sa mémoire d'un souvenir reconnaissant et ému. — Le docteur Anselme WEILL était le médecin en chef de l'hôpital de Rothschild. Homme d'une science éprouvée, intelligence cultivée et solide, il apportait dans ses occupations professionnelles les qualités d'un cœur compatissant et bienfaisant ; on ne fit jamais en vain appel à son dévouement, et les œuvres charitables de la ville de Paris ont perdu en lui un serviteur dévoué et désintéressé. — M. F.-D. MOCATTA, dont la réputation dépassait les limites de son pays, était un de nos membres étrangers. Bien qu'il habitât l'Angleterre, nous avions souvent l'occasion de le voir parmi nous. Sa mort cause un vide sensible pour toutes les œuvres philanthropiques ; aucune d'elles n'échappait à sa bienfaisante vigilance et particulièrement celles qui se vouent à la diffusion de la science. Auteur lui-même d'une excellente monographie scientifique — l'Histoire des Juifs d'Espagne — il applaudit à la fondation de notre œuvre et en resta l'ami fidèle. Son souvenir reste béni par tous ceux auxquels de son vivant il a prodigué ses conseils éclairés et l'appui de son inépuisable charité. — Je suis l'interprète de vos sentiments, Mesdames et Messieurs, en envoyant aux familles de ceux que nous ne reverrons plus parmi nous l'expression émue de notre sympathie.

Mesdames, Messieurs, il faudrait une voix plus autorisée que la mienne pour faire l'historique des vingt-cinq premières années de notre Société. A la première assemblée générale de la Société des Études juives, le 10 novembre 1879, celui qui fut à plusieurs reprises votre président, qui fut avec le regretté baron James de Rothschild le fondateur de la Société, celui qui sans cesse a apporté aux œuvres de la communauté israélite le concours de son inlassable dévouement, d'une compréhension supérieure de ses besoins, de sa sensibilité humaine, pastorale et paternelle, cet homme que nous honorons toujours davantage, s'il était possible d'ajouter chaque année de l'amour à l'amour, des hommages aux hommages, l'orgueil

du judaïsme français, l'âme de ses aspirations les plus nobles, l'éloquent interprète de ses devoirs civiques, l'infatigable ouvrier de charité et de bonté, j'ai nommé M. le grand rabbin de France Zadoc Kahn, vous disait : « Nous entrons dans la vie sous d'heureux auspices ; nous jetons ce soir les fondements d'une institution qui aura pour elle force, durée et succès. »

Les faits, Mesdames et Messieurs, n'ont pas donné un démenti à ces paroles. Il est usuel de répéter que les peuples heureux sont ceux qui n'ont point d'histoire. La Société des Études juives a déjà fourni une course de vingt-cinq années ; elle a une histoire heureuse. — Sans doute les deuils ne lui ont pas été épargnés. Elle a laissé sur la route nombre de ses adhérents, de ses fondateurs et des meilleurs. Mais je suis heureux de saluer ce soir, réunis autour de ce bureau, quelques-uns des pionniers de la première heure qui ont apporté à l'œuvre commune leur contribution incessante de travail, de dévouement, qui, ayant récolté au dehors par d'autres efforts de leur activité intellectuelle la gloire et les honneurs, en ont fait rejaillir une part sur notre Société.

Mesdames, Messieurs, la Société des Études juives, en groupant à sa naissance le faisceau des forces intellectuelles éparses du judaïsme français et de ses amis, avait pour but de créer une bibliothèque française de science et de littérature juives, de reconstituer l'histoire entière d'un passé dont les matériaux étaient disséminés dans toutes les directions, de faire revivre les titres de noblesse d'une race qui a quatre mille ans d'histoire ; mais elle avait également un but moral à remplir, celui de dissiper l'ignorance qui présidait au procès intenté au judaïsme devant l'opinion publique depuis vingt siècles, de confondre les préjugés qui enserraient d'un cercle de fer les hommes fiers à juste titre de tenir leur origine d'un peuple et d'une religion qui se sont mêlés intimement par tant de liens aux civilisations anciennes et modernes.

La *Revue des Études juives* a été l'organe de ces aspirations. Pendant vingt-cinq années chaque trimestre a vu éclore un fascicule de notre Recueil. L'activité de ses collaborateurs s'est exercée dans tous les genres. L'exégèse biblique, la critique historique, la géographie palestinienne, la grammaire, la philologie, l'archéologie,

l'épigraphie, l'étude comparée des religions, la philosophie, le droit, la numismatique, l'éloquence sacrée, l'économie politique, les beaux-arts, le théâtre, la chronologie, les chroniques, les légendes, les correspondances privées, la pédagogie, l'hygiène, voire même la stratégie et la médecine, la critique des ouvrages nouveaux, la bibliographie ont été l'objet d'articles savants et féconds en ce que chacune de ces diverses sciences ou chacun de ces arts pouvait susciter des recherches et des découvertes ayant trait au passé d'Israël.

Et si, jetant un regard sur la carte du monde, on veut marquer les pays et les villes qui ont donné lieu à des monographies détaillées, on reste étonné de la patience laborieuse de tous ces savants, nos collaborateurs passés et actuels, qui ont exhumé l'histoire des Juifs dans tant de localités diverses. En France : les anciennes provinces d'Alsace, d'Anjou, d'Auvergne, de Bourgogne, de Bretagne, de Cerdagne, du Comtat-Venaissin, du Dauphiné, de Franche-Comté, de Languedoc, de Navarre, de Roussillon, de Savoie, de Touraine ; les villes d'Angers, d'Arles, d'Auch, d'Avignon, de Bordeaux, de Carpentras, de Colmar, de Dijon, de Dreux, de Gournay, de Haguenau, d'Issoudun, de Mâcon, de Mantes, de Marseille, de Metz, de Montpellier, de Nantes, de Narbonne, de Nîmes, d'Orange, d'Orléans, de Pamiers, de Paris, de Perpignan, de Saint-Quentin, de Strasbourg, de Tarascon, de Tours, de Troyes, de Verdun, de Vesoul ; en Algérie : Oran ; en Allemagne : la Saxe, la Silésie, Francfort et Mayence ; l'Angleterre et l'Autriche avec la Bohême et la Galicie, Corfou, Riva et Wiener-Neustadt ; la Belgique et l'Espagne avec les provinces de Castille, de Catalogne, les villes de Barcelone, de Cordoue, de Gérone, de Madrid, de Majorque et des îles Baléares, de Ségovie, de Séville, de Tolède, de Valence ; la Grèce ancienne et la Grèce moderne avec Candie ; en Italie : le Piémont et la Sicile, les villes d'Ancône, de Ferrare, de Florence, de Mantoue, de Milan, de Naples, de Padoue, de Pesaro, de Rome, la république de San-Marin et Venise ; la Perse, le Portugal avec Lisbonne ; la Roumanie ; la Russie ; la Serbie avec Belgrade ; la Suisse avec Zurich ; en Turquie : Constantinople et Salonique ; l'Égypte avec Alexandrie ; la Pales-

tine ; la Syrie avec Damas et Smyrne ; la Tripolitaine ; l'Yémen avec Médine ; voire même les colonies avec La Jamaïque et La Martinique.

Cette longue énumération de noms géographiques serait faite pour vous lasser, si elle n'avait pour but de faire revivre un instant devant vous les trésors d'érudition accumulés depuis vingt-cinq ans par les collaborateurs de la Revue. Vienne l'artiste de génie qui coordonnera tous ces travaux : il créera l'histoire authentique d'Israël depuis la dispersion.

Messieurs, un pareil labeur a eu sa récompense. Les 213 collaborateurs et conférenciers qui ont élevé l'édifice de la science juive en France ont vu leurs efforts patients et désintéressés publiquement reconnus. Le 6 décembre 1896 intervenait un décret des pouvoirs publics reconnaissant d'utilité publique la Société des Études juives, et par ce fait assurait à la Société sa personnalité civile ; à l'Exposition universelle de 1900 la Société des Études juives obtenait une médaille d'argent, la classant de pair avec les autres sociétés savantes, ses aînées de longue date. — Et aujourd'hui, Mesdames et Messieurs, nous célébrons nos noces d'argent.

Je n'aurai garde, Messieurs, d'oublier dans ce jour de joie ceux qui ayant été à la peine ne sont pas aujourd'hui parmi nous pour assister à la consécration de leur œuvre. Je vous disais tantôt que la Revue compte déjà plus de 200 collaborateurs ; nous les unissons tous dans une même pensée de reconnaissance, mais nous devons à certains d'entre eux un souvenir particulier. Quelques-uns doivent être inscrits au livre d'or de nos annales pour nous avoir donné le meilleur de leur âme, pour avoir été les artisans de la première heure, alors qu'il fallait jeter les bases d'une revue scientifique, lui amener des adhérents, déterminer le courant de ses études d'un ordre particulier et austère, où chacun devait pouvoir puiser les éléments d'une connaissance réfléchie et juste sur le passé d'un peuple et d'une religion calomniés depuis tant de siècles. — Isidore Loeb, Mesdames et Messieurs, on vous l'a dit avant moi en termes émus, quand ses meilleurs amis ont retracé sa carrière toute de dévouement au judaïsme, fut la cheville ouvrière de notre Société jusqu'à sa mort ; Arsène et James Darmesteter, Joseph Derenbourg, David Kauf-

mann, sont des noms qui doivent rester dans nos souvenirs avec le respect et l'attachement dus au bien qu'ils nous ont fait.

Mesdames, Messieurs, s'il est une pensée réconfortante quand on parcourt l'ensemble des travaux de notre Société, c'est bien celle que les concours qui lui sont venus au cours de ses vingt-cinq années d'existence n'émanent pas seulement d'Israélites. Certes c'était un noble dessein que de vouloir réhabiliter par la science le passé d'Israël ; mais il eût été singulièrement restreint, si son œuvre était restée le domaine propre des Israélites. C'est l'honneur de votre Société d'avoir provoqué les sympathies et la collaboration des savants d'autres pays et de tous les cultes qui sont venus à elle de tous les points de l'horizon. Par le fait que votre Revue étendait le cercle de ses études dans tous les pays, partout où il y avait un intérêt historique en jeu ayant trait aux études juives, elle a servi utilement de véhicule à l'internationalisme des idées. C'est ainsi qu'elle a contribué à répandre les idées de tolérance, de justice, de liberté, propres aux plus anciennes doctrines d'Israël, mais qui ont reçu une vitalité nouvelle sur le sol français. Sans doute bien des tristesses sont venues depuis quelques années jeter un voile sur l'idéal de fraternité et de justice ; mais en dépit des polémiques de haine, on ne pourra jamais déraciner dans ce pays les résultats acquis depuis le 27 septembre 1791, jour où la Constituante vota l'émancipation des Juifs et les admit au rang de citoyens français

Messieurs, pour achever de dresser le bilan de votre incessant labeur, je dois mentionner également les conférences périodiques qui rendent accessibles au public les travaux qui nous sont familiers et enfin ces savantes publications, *Fontes rerum judaicarum*.

J'ai hâte de ne pas retenir votre attention plus longtemps et de céder la parole au conférencier que vous connaissez tous et qui vous charmera par la diversité de ses vues et par sa parole agréable et caustique. Mais j'ai encore un devoir à remplir. Nous avons salué nos morts illustres, nous avons à remercier les vivants, vous, Mesdames et Messieurs, qui nous soutenez dans notre œuvre, qui lisez nos travaux, qui suivez nos conférences ; nous vous convions dès aujourd'hui à nos noces d'or. Laissez-moi aussi remercier publiquement M. Moïse Schwab, trésorier de notre Société depuis le

27 octobre 1892, qui a géré nos finances avec conscience et habileté ; notre infatigable secrétaire, M. Israël Lévi, cheville ouvrière de notre Revue ; M. Théodore Reinach, président de notre comité de publication, et nos rapporteurs annuels, MM. Théodore Reinach, Maurice Vernes, Maurice Bloch, Lucien Lazard et Mayer Lambert, qui se sont transmis successivement le soin de résumer à l'assemblée générale annuelle les travaux de l'année.

Mesdames, Messieurs, c'est avec une légitime satisfaction que nous pouvons regarder la route parcourue depuis la fondation de notre Société. Votre Conseil a estimé qu'il y avait lieu de faire trêve pour une soirée à ses travaux austères. Il vous convie pour le 14 mars prochain à venir célébrer avec lui gaiement et confraternellement le vingt-cinquième anniversaire de notre naissance. Un festin aura lieu ; les dames, sans lesquelles une fête n'est pas une fête, seront gracieusement invitées ; une représentation artistique suivra ; elle ne sera précédée, je vous l'assure, d'aucun discours de votre président, du moins de celui d'aujourd'hui. Je m'excuse auprès de vous d'avoir abusé du privilège de ma fonction.

Il m'est doux de saluer dans la personne de mon honorable successeur à ce fauteuil, le docteur Henri de Rothschild, le fils de celui qui fut le fondateur de notre Société. A un quart de siècle de distance la Société des Études juives verra inscrit en tête de ses annales le nom d'une famille, chère à tant de titres au judaïsme français et qui participe avec grandeur à toutes les œuvres charitables, qui collabore à ses travaux et dans toutes les branches de son activité apporte le concours de ses forces matérielles, morales et intellectuelles.

Comme les coureurs antiques se passaient le symbolique flambeau, je transmets à mon successeur avec confiance les destinées de la Société des Études juives.

M. Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

L'exercice financier de l'année 1904 témoigne de l'activité de notre Société.

Recettes.

En caisse au 1er janvier 1904	2,557 fr.	» c.
Souscriptions et cotisations	6.591	»
Souscription du Ministère de l'Instruction publique.	375	»
Abonnements recueillis par le libraire et ventes diverses	1.782	30
En caisse, revenus des valeurs, intérêts et compte courant chez MM. de Rothschild frères	3.610	»
Total	14.915 fr.	30 c.

Dépenses.

Impression du n° 94 de la *Revue*	1.166 fr.	85	4.420 fr. 65 c.
— — 95 —	1.122	60	
— — 96 —	1.129	65	
— — 97 —	1.001	55	
Honoraires pour le n° 94	643 fr.	25	2.617 95
— — 95	621	90	
— — 96	690	80	
— — 97	662	»	
Gravures et clichés			149 45
Impression du t. III des *Œuvres* de Josèphe (net).			1.878 »
Conférences, location de salle, cartes et invitations.			421 30
Appointements du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint			2.400 »
Avances à des collaborateurs			533 »
Affranchissements			226 »
Frais de bureau et étrennes			215 »
Assurances et magasinage			100 »
Frais d'encaissement			99 45
Total			13.060 fr. 80 c.

L'exercice se solde donc par un actif de 1,854 fr. 50, quoique nous ayons dû pourvoir au paiement du IIIe volume de Josèphe et faire des

avances à certains de nos collaborateurs. Il se serait clos sur un déficit, si nous avions porté à la réserve l'encaisse au 1er janvier 1904 ; mais nous ne l'avons pas fait, en prévision des dépenses considérables qui marqueront l'année 1905. Dans quelques jours, en effet, nous célébrerons les noces d'argent de notre Société par un banquet et une soirée artistique. En outre, nous publierons un Index général des cinquante premiers volumes de la *Revue*. Nos sociétaires et nos lecteurs nous sauront gré, nous n'en doutons pas, et de la fête qui réunira les amis de notre œuvre et de l'instrument de travail que nous offrirons aux chercheurs.

M. Mayer LAMBERT, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1902-1903 (voir, plus loin, p. x).

M. Lucien LAZARD fait une conférence sur *la Politique des rois de France à l'égard des Juifs*.

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus : MM. Henri BECKER, BICKART-SÉE, Edouard DE GOLDSCHMIDT, Paul GRUNEBAUM, Lucien LAZARD, Joseph LEHMANN, Michel MAYER, Moïse SCHWAB, membres sortants, et Julien WEILL.

Est élu Président de la Société pour l'année 1905 : M. le Dr Henri DE ROTHSCHILD.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1903-1904

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 29 JANVIER 1905

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Comme notre président vous l'a annoncé, la Société des Études juives va célébrer ses noces d'argent. Il y a vingt-cinq ans que le premier fascicule de la *Revue*, l'organe principal de notre Société, a paru, et, depuis, les volumes se sont succédé régulièrement, grâce à votre bienveillant appui, grâce aussi au zèle de nos collaborateurs, qui ne s'est jamais démenti. Si quelques-uns nous ont été enlevés prématurément, il m'est doux de constater que plusieurs de ceux qui seront cités dans le présent rapport étaient déjà des nôtres il y a un quart de siècle. Qu'il soit permis de vous les dénoncer, ces infatigables travailleurs de la Revue que vous voyez ici : MM. Schwab, Salomon et Théodore Reinach, Maurice Bloch, Israël Lévi, et d'autres que vous ne voyez pas, parce qu'ils demeurent trop loin, sur les bords du Danube : MM. Kayserling, Bacher, Goldziher. Plusieurs sont venus à nous depuis la fondation de la Société, comme M. de Gunzburg et le général Marmier, qui, avant et après la campagne de Madagascar, nous a donné de nombreux articles. Beaucoup des nôtres étaient encore, il y a vingt-cinq ans, sur les bancs de l'école ou n'allaient pas encore en classe. Dans

cette catégorie des jeunes se rangent Mlle Bernardy — car nous avons l'honneur cette année, pour la première fois, de compter une collaboratrice — MM. Elkan Adler, Buchler, Chayes, Crémieux, Gauthier, les cousins Ginsburger, Hildenfinger, Krauss, Meyersohn, J. Weill. Un de nos collaborateurs, M. Liber, est même plus jeune que la Société. Il est à espérer que les nouvelles générations ne nous abandonneront pas dans la période qui commence. Si j'avais l'éloquence de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, je ferais un nouveau sermon à la jeunesse, pour l'exhorter à cultiver la science juive, et ce sermon ne s'adresserait pas aux seuls Israélites. Il appartient tout naturellement aux descendants présumés des douze tribus de s'occuper de l'histoire et de la littérature d'Israël, mais ces branches d'études font partie du domaine universel, et, cette année justement, un grand nombre de savants non juifs sont venus apporter à la Revue leur précieuse collaboration. Il est à souhaiter que l'armée des travailleurs, venus des divers horizons nationaux ou religieux, continue à apporter pour le plus grand profit de la science une moisson toujours plus riche de faits et d'idées.

Mesdames, Messieurs,

Qu'il s'agisse de raconter l'histoire religieuse ou politique des Juifs, ou d'exposer la part qu'ils ont prise au mouvement scientifique dans le monde, on a recours toujours à des documents écrits. Il faut étudier la langue de ces monuments de la pensée ancienne et la connaître non seulement dans son ensemble, mais dans tous ses détails. La linguistique est la première de toutes les sciences historiques, car, sans elle, les autres sciences n'existeraient pas. Etudier avec minutie les écrits de ceux qui nous ont précédés est indispensable, mais aussi très délicat. Les copistes ont joué de si vilains tours aux lecteurs. C'est, d'ailleurs, une vraie jouissance que d'arriver à éclairer la pensée des auteurs antiques, de retrouver le sens précis des mots et des phrases, et d'établir les règles de la parole. Et puis la langue d'un peuple est la marque de son caractère. Le style n'est pas seulement l'homme, mais la nation. Quand on voit cette langue hébraïque, si claire et si forte, on comprend que les Hébreux —

je ne dis pas les Sémites — aient eu des intuitions d'une netteté admirable. Nous devons donc, dans ce rapport, donner la première place aux articles de philologie.

M. de Günzburg [1] a fait des recherches très ingénieuses, parfois un peu ingénues, sur les étymologies des noms de la divinité : El, Allah, Schadday, et de son adorateur : Abraham. M. de Günzburg nous parait avoir raison contre la plupart des exégètes en voyant dans Schadday, non pas l'être fort et terrible, mais l'être protecteur. L'étymologie qui rapproche *schadday* et *schod* « ravage » est purement populaire. D'autres faits sont à noter dans l'article de M. de Günzburg, alors même que la finesse de ses aperçus semble dépasser les limites de la science courante.

Quoi de plus beau que le mot *frère*, en hébreu *ah !* Mais ce terme si simple et si doux se rencontre dans un certain nombre de versets d'Ezéchiel, des Proverbes et de l'Ecclésiastique, où il est inintelligible. Que signifie par exemple : *Ne sème pas le labourage d'un frère, de crainte que tu ne le récoltes sept fois?* M. Israël Lévi [2] suppose que, lorsque les copistes trouvaient un mot abrégé ou altéré ressemblant à celui-là, ils ne manquaient pas de substituer le mot *frère* au terme obscur qui en offrait la consonne principale. Quand on sait avec combien peu de respect les scribes à une certaine époque traitaient le texte sacré, on ne doit s'étonner de rien. Tout au moins ici le mot *frère* fait-il honneur aux bons sentiments des copistes, sinon à leur perspicacité.

Les erreurs des copistes ont inspiré quelques notes à votre secrétaire [3]. Je crois même avoir eu l'honneur d'introduire une nouvelle expression dans la terminologie de cette branche d'études : la dittographie verticale. C'est une faute qui consiste à remplacer un mot par celui qui est au-dessus ou au-dessous. Puisse le terme obtenir droit de cité dans le monde de l'exégèse !

L'hébreu que parlaient les docteurs de la Mischna dans leurs écoles était fortement mélangé de grec : Japhet est venu habiter dans les tentes de Sem. Or les copistes, qui maltraitaient les mots

[1] T. XLVII, p. 7 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 1 et suiv.
[3] T. XLVIII, p. 130-1, 273-4.

hébreux, altéraient à plus forte raison les locutions étrangères. M. Buchler [1] montre que dans quelques passages talmudiques le mot *nimos* n'est pas le grec νόμος « loi », mais le mot νομή « possession ». Le sens des passages en question en devient tout à fait clair.

Ce n'est pas quitter le terrain des études juives que d'aborder, avec M. Théodore Reinach [2], le domaine des Evangiles. Le héros et les rédacteurs de ces livres étaient des Juifs. Notre savant collaborateur explique le nom énigmatique d'un démon, qui déclare s'appeler *légion* Ce serait une allusion sarcastique à l'emblème de la légion romaine, qui représentait un sanglier, un porc sauvage. Or, le démon ou plutôt les démons demandent à se réfugier dans les corps de pourceaux. L'animal abhorré des Juifs était jugé digne de représenter l'armée romaine, et l'on se vengeait de la domination étrangère par une plaisanterie. Chose curieuse, on est arrivé à citer dans le style noble la parole de l'Evangile : mon nom est légion. Le démon-pourceau ne s'attendait pas à tant d'honneur.

Quoique la législation juive ne soit obligatoire que pour les Israélites, le Talmud admet que les païens sont tenus d'observer sept préceptes appelés lois des Noachides. M. Krauss [3] montre que ces préceptes ne figurent pas dans les œuvres chrétiennes, comme on l'avait cru ; mais on y trouve l'indication de trente, soixante et cent préceptes, nombres qui marquent des stades de l'initiation des païens et pour lesquels on peut comparer des textes midraschiques.

Au VIIe siècle une nouvelle religion apparaît dans le monde : l'Islam, et cette religion, issue elle aussi de la Bible, va réagir sur le judaïsme. La langue même des Musulmans, l'arabe, exerce une grande action sur l'étude de la langue hébraïque. De bonne heure les grammairiens et les exégètes juifs reconnaissent l'utilité de la connaissance de l'arabe pour l'étude de l'hébreu, et des explications puisées à cette source pénètrent jusque chez les Juifs du Nord. Raschi, avec son esprit scientifique, ne manque pas de citer les explications tirées de l'arabe qu'il connaissait. M. Eppenstein [4]

[1] T. XLVIII, p. 132-6.
[2] T. XLVII, p. 172-6.
[3] *Ibid.*, p. 32-40.
[4] *Ibid.*, p. 47-56.

donne la liste de ces explications qui se trouvent dans les commentaires bibliques et en indique les sources. M. Liber[1] complète ce travail en citant les explications tirées du commentaire de Rasch sur le Talmud.

Les relations entre les Juifs et les Arabes n'ont pas été seulement linguistiques. Les Juifs, dans les pays musulmans comme partout ailleurs, se sont imprégnés des idées de ceux qui les entouraient. Au milieu des Arabes ils ont adopté la science dite du kalâm, qui est la théologie rationnelle. A l'époque des califes Abassides, il y avait une grande liberté de pensée chez les Arabes, et il existait des cercles où mahométans, chrétiens, juifs, sabiens discutaient courtoisement sur la théologie : c'était de petits congrès des religions. M. Goldziher[2] nous donne, d'après un philosophe arabe, des renseignements sur un philosophe juif qui faisait de la dialectique avec ses amis dans un de ces cercles. On y discutait, par exemple, si l'idée de Dieu est innée ou tirée de la logique. La question, le croiriez-vous, n'est pas encore résolue.

L'influence de la théologie musulmane, et spécialement de la branche appelée *moutazilite*, se remarque même chez le talmudiste R. Nissim[3], qui écarte les attributs de Dieu anthropomorphiques, s'efforce de démontrer que Dieu ne commet pas d'injustice, et essaye, à l'instar de Saadia, de faire comprendre comment Dieu, qui est immatériel, peut parler aux hommes. Il voit dans la parole divine un phénomène dû à la compression de l'air. Voilà une application de l'air comprimé qui dépasse celle des physiciens modernes.

L'échange des idées entre les diverses confessions ne se montre nulle part mieux que dans le folk-lore, dans les légendes et dans les contes, qui se répandent d'une extrémité du monde à l'autre. M. Israël Lévi[4] nous en donne un exemple dans cette histoire du page que sa piété sauve de la mort. Un roi, auprès de qui le page avait été calomnié, donne à des chaufourniers l'ordre de saisir la

[1] T. XLVII, p. 197-204.
[2] *Ibid.*, p. 41-6.
[3] *Ibid.*, p. 179-186.
[4] *Ibid.*, p. 205-213.

première personne qui viendra de sa part et de la jeter dans le four, puis il envoie le page auprès des ouvriers. Mais le page entre dans une église, entend plusieurs messes, et s'en va seulement ensuite auprès des chaufourniers. Dans l'intervalle, le roi avait envoyé le calomniateur du page pour s'assurer que ses ordres avaient été exécutés. Le calomniateur étant arrivé le premier, les ouvriers le prennent et le brûlent. Quand le page arrive, ils lui disent que la volonté du roi est accomplie. Le page revient auprès du roi, qui est tout saisi en le voyant sain et sauf et reconnait son innocence. Un recueil de contes juifs donne la même histoire avec les modifications nécessaires.

Quelquefois une légende se présente sous plusieurs formes dans la même littérature. M. Lévi [1] nous le montre dans celle d'Asmodée, le démon, qui, vaincu par le général de Salomon, commet toutes sortes d'actes étranges : il égare un aveugle, il met sur le bon chemin un ivrogne, il rit en entendant quelqu'un demander des chaussures solides, ou un sorcier dire la bonne aventure. Il y a dans le Midrasch tout un cycle de contes où l'on voit des personnages accomplir des actes en apparence extravagants, mais dont la raison apparait après coup. Mesdames et Messieurs, grâce au folklore, la *Revue des Études juives*, qui est toujours instructive, arrive à être presque folâtre.

C'est encore un emprunt aux chrétiens que la prière en faveur des morts, dont on a parlé les années précédentes. Mais le sujet n'est pas épuisé. M. Israël Lévi [2] cite une consultation rabbinique du XIVe siècle, qui repousse énergiquement cet usage. L'opposition de ce rabbin, malheureusement anonyme, n'a pas empêché les prières pour les morts de se développer dans le judaïsme.

Il est assurément plus raisonnable de chercher à sauver les vivants que les morts. Chez les anciens on pensait échapper par le moyen du jeûne aux catastrophes imminentes. Les jeûnes étaient accompagnés de différents rites parfois difficiles à expliquer, comme celui qui consiste à répandre de l'eau. Est-ce le symbole des larmes?

[1] T. XLVIII, p. 275-7.
[2] T. XLVII, p. 214-220.

Les jeûnes se sont conservés, même lorsque les rabbins ont reconnu que l'essentiel, pour obtenir la faveur divine, était de faire le bien. Au jeûne se joignaient des prières, et la liturgie régulière en a tiré quelques-uns de ses éléments les plus anciens. Chose étrange, les prières manquent totalement dans le livre d'Esther à propos des jeûnes qui y sont mentionnés. M. Lévi [1] pense qu'elles ont été supprimées lors de la revision qui dans ce livre a fait disparaître la mention de Dieu. La Meguilla a été laïcisée ; on a sans doute voulu soustraire le nom divin aux profanations des païens. Cependant il est resté une trace des prières dans une phrase obscure.

Ce ne sont pas les occasions de jeûner qui ont manqué aux Israélites pendant leur longue histoire. Après les catastrophes politiques des premiers temps viennent les persécutions religieuses. Comme toujours, la plus grande partie de la Revue est consacrée à l'histoire des Juifs depuis les premiers temps jusqu'à nos jours.

De l'histoire ancienne nous n'avons à citer que les articles du général Marmier [2], qui étudie la mention des Israélites dans les inscriptions cunéiformes et des tribus arabes dans la Bible. Notre collaborateur se trouve à son aise dans les récits d'expéditions guerrières, pour lesquels il sait combiner les données de la littérature biblique, assyrienne et grecque, et utiliser les travaux des critiques les plus récents, voire même les plus hardis.

Nous franchissons l'espace et le temps et nous sommes au IIIe siècle dans l'île de Chypre. Nous y trouvons un ex-voto d'un rabbi Atticus. M. Th. Reinach [3] en conclut que les Juifs, chassés de cette île au IIe siècle, y avaient bientôt reconstitué des communautés.

Huit cents ans plus tard, nous sommes conduits en Égypte par M. Poznanski [4]. Nous y voyons un certain Ephraïm ben Schemaria soutenant de son argent et de son influence les écoles talmudiques de la Palestine. On avait cru longtemps que l'enseignement du Talmud avait disparu en Palestine après la rédaction du Talmud de Jérusalem. Or, les écoles rabbiniques subsistèrent plus ou moins

[1] T. XLVII, p. 161-171.
[2] *Ibid.*, p. 23-31 ; t. XLVIII, p. 29-47 et 176-190.
[3] *Ibid.*, p. 176-190.
[4] *Ibid.*, p. 145-175.

florissantes. Grâce aux documents tirés de l'inépuisable Gueniza du Caire, la lumière se répand sur ces écoles. Nous savons qu'elles exerçaient leur action sur les communautés de l'Italie et de l'Allemagne, et, ce qui est naturel, de l'Égypte. A Fostat il y avait le rite palestinien et le rite babylonien, comme plus tard il y a eu le rite sefardite et le rite aschkenazite. Il arriva que la colonie égyptienne voulut faire la loi à la métropole. La politique n'était pas étrangère à ce mouvement. Les Fatimides d'Égypte voulant soumettre la Syrie, les Juifs emboîtaient le pas et voulaient exercer leur autorité sur leurs coreligionnaires de la Palestine. Finalement ils échouèrent. Mais le triomphe des Palestiniens fut de courte durée. L'heure fatale avait sonné pour les études talmudiques, le pays fut ravagé par les croisades. Ce sont les chrétiens d'Occident qui firent fermer les écoles à la fin du XIe siècle et non pas les empereurs d'Orient au IVe. Cette erreur de sept cents ans valait la peine d'être relevée.

M. Poznanski invoque à l'appui de ses conclusions des documents qui ont à la fois un intérêt historique et paléographique, entre autres un contrat de mariage de 1029. Notre collaborateur l'a daté à tort de 1030. Puisqu'il corrige des erreurs de sept siècles, nous pouvons bien corriger une erreur d'une année. M. Israël Lévi[1] publie de son côté un contrat de fiançailles — les contrats de ce genre étaient une bonne précaution contre la rupture des mariages — et ce document, qui provient de la même ville de Fostat, a été écrit en 1049. Ces actes sont datés d'après l'ère des Séleucides ; mais ce qui est assez surprenant, c'est que cette ère est dans l'un de 311 avant l'ère vulgaire, dans l'autre de 312. A vingt ans d'intervalle on n'aurait donc pas été d'accord pour compter les années.

A la même époque, mais à l'autre extrémité du monde juif, en Espagne, un document, publié par M. Kayserling[2] nous fournit la liste des Juifs de Barcelone, qui n'étaient pas très nombreux. C'est d'eux cependant que la trop fameuse localité de Monjuich tire son nom.

[1] T. XLVII, p. 300.
[2] *Ibid.*, p. 142.

M. Schwab[1] fait connaître un acte de vente de la ville voisine, Girone, où il y avait une très grande communauté.

De l'Espagne nous allons sans peine au Languedoc. A Narbonne, la population juive avait un chef que l'on nommait prince ou roi, et la légende, recueillie à la fois par un historien juif et par les romans sur Charlemagne, racontait que l'empereur avait accordé ou conservé ce titre au chef des Juifs, parce que ceux-ci lui avaient livré la ville. M. Israël Lévi[2] montre que cette légende n'a aucun fondement historique, que les sources latines ont recueilli une tradition locale juive sur l'origine davidique du chef de la communauté, et l'ont combinée avec le récit de la reddition de Narbonne par les Goths. L'historien juif s'est à son tour inspiré des romans latins. Quant à Charlemagne, il n'a jamais pris Narbonne, mais il a pu accorder des priviléges aux Juifs de cette ville.

Dans le Midi de la France, les Juifs maintinrent leurs droits beaucoup plus longtemps que dans le Nord. Des documents tirés par M. Marrel[3] des archives de Saint-Remy de Provence nous montrent un Juif réclamant et obtenant une revision équitable des taxes qui lui étaient imposées. Au xxe siècle les contribuables n'ont pas toujours la même chance.

C'est dans les études de notaires que l'on pourrait faire une ample moisson de documents sur l'histoire des Juifs. On y trouve, en effet, une foule d'actes soit publics soit privés que l'on a passés devant les officiers ministériels. M. Hildenfinger[4] nous le montre pour les Juifs d'Arles. Il a consulté le registre du notaire Bernard Pangonis de 1431 et a découvert des pièces concernant l'organisation financière des communautés d'Arles et des localités environnantes. Des actes de mariage nous apprennent aussi que souvent les jeunes mariés vivaient pendant plusieurs années aux frais de leurs parents. Cet usage, qui existe encore en certains pays, devait singulièrement faciliter les unions.

[1] T. XLVII, p. 57-61.
[2] T. XLVIII, p. 197-207.
[3] T. XLVII, p. 301-306.
[4] *Ibid.*, p. 221-242.

M. Gautier[1] entreprend une étude approfondie de l'histoire des Juifs de Bourgogne au point de vue de leur rôle financier. Lorsque, après la croisade des Albigeois, les populations du Nord revinrent dans leur province, elles attirèrent à leur suite des changeurs et des banquiers ; et c'est ainsi que peu à peu le commerce d'argent devint florissant. Les Juifs y prirent une certaine part, mais ils avaient beaucoup de concurrents chrétiens. Les Juifs de Bourgogne, dont l'histoire commença au XIe siècle, subirent les fluctuations de la politique des rois de France à l'égard de leurs coreligionnaires ; ils furent maintes fois expulsés jusqu'à la proscription définitive de 1394. La confiscation de leurs biens en 1306 comme en 1321 donna lieu à des inventaires très détaillés. Si les Juifs furent volés au profit du trésor royal, du moins ils le furent dans les règles.

Après que les Juifs sont expulsés de France, leur histoire se poursuit en Alsace, en Lorraine, en Allemagne, en Italie, en Espagne, en Asie et en Afrique. Nous avons encore une longue promenade à faire à la suite des collaborateurs de la Revue. Commençons par les pays les plus éloignés. M. Bacher[2] publie des poèmes d'un Juif de Perse, Babay. L'un est relatif à la conversion forcée des Juifs d'Ispahan au XVIIe siècle. Le poète parle en termes éloquents de la triste situation des Juifs, contraints d'échanger contre les verroteries de l'Islam les perles précieuses de la foi juive. Une autre pièce raconte comment un renégat fut victime de sa haine contre ses anciens coreligionnaires. Parcourant la Perse pour faire imposer un bonnet spécial aux Juifs, il fut d'abord chassé de Chiraz par le gouverneur de la ville, que le chef de la communauté avait su se concilier. Ailleurs un notable juif le reçut avec un feint empressement, puis, l'ayant invité à une promenade en mer, trouva le moyen de se débarrasser de lui en le faisant noyer. Le procédé est un peu vif, mais dans les pays de despotisme chacun se fait son propre justicier. On le voit ailleurs qu'en Perse.

Revenons en Syrie. M. Schwab[3] explique une inscription funé-

[1] T. XLVIII, p. 208-229.
[2] T. XLVII, p. 262-282 ; t. XLVIII, p. 94-105.
[3] *Ibid.*, p. 138.

raire du XVIIIe siècle, trouvée au cimetière de Saïda, l'antique Sidon.

De là, comme jadis les Phéniciens, nous allons dans l'Ouest de l'Afrique, et nous rencontrons une autre inscription découverte aux confins du Maroc et de l'Algérie et beaucoup plus ancienne, d'ailleurs, que celle de Sidon. M. Schwab [1], qui est un spécialiste en épigraphie juive et a, cette année même, publié un recueil des inscriptions hébraïques de France, corrige l'interprétation donnée à l'Académie par un autre spécialiste.

C'est au Maroc également que M. Schwab [2] serait disposé à rapporter le récit d'un *pourim* local, c'est-à-dire d'une fête instituée en souvenir d'un grand danger auquel les Juifs auraient échappé au XVIIIe siècle, et dont le récit est conservé dans un fragment de manuscrit appartenant à l'Alliance israélite.

Franchissons la mer et débarquons au Portugal. En 1621, les Juifs, c'est-à-dire les descendants des Juifs convertis au christianisme, les maranes, supplient le roi d'Espagne, qui, à cette époque, possédait le Portugal, de mettre un terme aux persécutions dont ils sont l'objet à la suite d'une accusation qu'on avait portée contre eux : ils auraient volé une hostie. Ils demandent une amnistie générale et la liberté de sortir du royaume. Le roi consulte les prélats, qui sont d'avis qu'on expulse les Juifs. Mais le roi lui-même est disposé à donner satisfaction aux Juifs, c'est-à-dire aux néo-chrétiens, et le conseil de Portugal se prononce contre l'expulsion et contre toute mesure restrictive des droits des maranes. Parmi les documents que M. Adler [3] a recueillis en Portugal figure une proposition de ruiner le commerce de la Hollande en obligeant les Juifs à construire deux fois autant de navires que les Hollandais. Cette solution simple et élégante du problème de la marine marchande ne paraît pas avoir eu beaucoup de succès.

Voguons sur la Méditerranée et arrêtons-nous dans cette minuscule république de San-Marin, qui subsiste encore maintenant au milieu de la monarchie italienne, comme la principauté de Monaco

[1] T. XLVIII, p. 137.
[2] *Ibid.*, p. 140.
[3] *Ibid.*, p. 1-28.

dans la République française. Mlle Bernardy [1] nous parle des Juifs qui y furent appelés pour faire le commerce de la banque au XIVe siècle et y restèrent jusqu'au XVIIe siècle. A ce moment l'institution d'une banque publique diminua l'importance de leur rôle commercial.

L'esprit satirique et polémique a produit beaucoup de parodies en Italie, et, comme de juste, les Juifs ont aussi cultivé ce genre de littérature. M. Krauss [2] nous en présente un spécimen assez curieux. Les chrétiens avaient dressé des atlas de Marie, c'est-à-dire des ouvrages indiquant les divers lieux de pèlerinage où étaient adorée la mère de Jésus. Un Juif, nommé Rapa, en fait un à son tour, vers 1550, mais ses descriptions ne sont pas flatteuses pour les sanctuaires, et son but est évidemment de ridiculiser la mariolatrie.

Il y avait cependant des censeurs en Italie, et l'un d'eux, dans sa rage d'effacer l'histoire, a rayé d'une élégie le nom de la ville où les rabbins avaient subi le martyre. M. Goldblum [2] publie cette élégie, mais sans réussir à identifier les personnages torturés pour leur foi. La gloire devait être, d'ailleurs, le moindre souci de ces héros inconnus.

A l'époque où nous sommes arrivés, au XVIe siècle, il n'y a guère qu'en Italie et en Hollande que les Juifs aient une situation un peu indépendante. En Allemagne, leur condition est très précaire. L'histoire des Juifs de Villingen, dans le duché de Bade, que M. Moïse Ginsburger [3] nous raconte, nous montre la série habituelle de vexations et de persécutions, et se termine par une expulsion définitive dont le motif est assez singulier. Un centenaire, étant tombé malade, fut soigné par des Juifs. Il vécut encore quelques années pendant lesquelles il ne fit que souffrir et se ruiner en médicaments. Le roi Maximilien, en ayant été informé, chassa les Juifs de la ville, et ils n'y sont plus revenus depuis quatre cents ans. Voilà ce qu'il en coûte de vouloir guérir un centenaire.

M. Ernest Ginsburger nous ramène en France. Il nous expose [4]

[1] T. XLVIII, p. 241-264.
[2] T. XLVII, p. 307-311.
[3] *Ibid.*, p. 125-7.
[4] *Ibid.*, p. 125-146.

les démêlés des Juifs de Frauenberg en Lorraine avec le procureur du bailliage royal de Sarreguemines. Celui-ci voulait les expulser, Frauenberg n'étant pas désigné comme un des lieux de résidence énumérés dans le décret de Stanislas, roi de Pologne et duc de Lorraine. Les Juifs adressèrent un mémoire au secrétaire d'État et obtinrent satisfaction.

L'histoire des Juifs de Horbourg, près de Colmar, relatée par M. Moïse Ginsburger [1] ne présente pas d'événements bien saillants. En 1723, un Juif est admis dans la localité, puis la communauté augmente et compte en 1875 trois cents âmes. Mais depuis, l'émigration en France et dans les grandes villes l'a réduite, et l'on peut prévoir le temps où il ne restera plus de Juifs à Horbourg. C'est le sort de beaucoup de communautés de la campagne en Alsace-Lorraine.

Le même collaborateur [2] nous donne aussi des détails supplémentaires sur la famille Schweich, dont un membre, originaire de Metz, fut rabbin d'Endingen, en Suisse, au XVIIIe siècle.

Aidé de son cousin, il nous expose [3] ce que fut le régime de la Terreur en Alsace. Le culte de la Raison ayant été inauguré, il fut défendu de célébrer aucune cérémonie religieuse. L'emploi de l'hébreu fut interdit. Les livres de la Loi furent détruits et on arrêta de notables Strasbourgeois. Le syndic du Directoire du département du Bas-Rhin accusa les Israélites d'outrager la divinité par la circoncision et de porter la barbe longue par ostentation. Il demanda un autodafé du Talmud. On alla jusqu'à envoyer une assignation à un hazan pour avoir tué un bœuf selon les cérémonies judaïques, et on traduisit une femme devant le tribunal de police municipale pour avoir porté un vêtement « qui désigne l'attachement à une secte religieuse et fanatique ». Voilà où menait le culte de la Raison ! D'autres vexations atteignirent les Juifs ; mais ils eurent le courage de parler à un représentant du peuple ; ils adressèrent même une requête à la Convention, qui leur donna gain de cause. C'est un exemple qu'il serait bon parfois d'imiter !

[1] T. XLVIII, p. 106-129.
[2] T. XLVII, p. 128-130.
[3] *Ibid.*, p. 283-299.

L'histoire des Israélites comprend un chapitre artistique, qui n'est pas négligé dans notre Revue. M. Hildenfinger[1] étudie la représentation du judaïsme par les artistes chrétiens du moyen âge. Tandis que, aux temps carolingiens, la synagogue fait encore bonne contenance en face de l'Église, sa rivale, à partir de l'époque capétienne, les sculpteurs et les peintres symbolisent l'abaissement du judaïsme. A Strasbourg, par exemple, on voit, sur le portail sud de la cathédrale, l'Église fièrement dressée, la couronne en tête et le calice à la main, pendant que la Synagogue, les yeux bandés, tient d'une main une lance brisée et, de l'autre, laisse tomber les tables de la Loi. L'art est ici le témoin des changements survenus dans le sort des Juifs. C'est l'histoire écrite sur la pierre.

Ce n'est pas un symbole attristant, mais une navrante réalité que retrace l'estampe reproduite par M. Meyersohn[2] : le pillage du ghetto de Francfort en 1614. Les Juifs essayèrent de se défendre, mais ils durent céder à la violence, et après avoir vu leurs maisons mises à sac et quelques-uns des leurs tués, ils durent s'estimer heureux d'être chassés de la ville au lieu d'être massacrés. L'image reproduit les scènes de brutalité avec une fidélité saisissante.

Avec M. Schwab[3] nous passons à des dessins plus agréables à contempler. Notre excellent trésorier reproduit quelques miniatures tirées d'un *mahzor* ou rituel des fêtes. Les images sont d'une naïveté qui n'est pas sans charme. Nous y remarquons notamment le sonneur de *schofar*, avec le pied droit posé sur un escabeau. Cette attitude a complètement disparu chez ceux qui jouent de la trompette sacrée. M. Kayserling[4] nous décrit, de son côté, les ornements d'une bible ayant appartenu à la famille du célèbre Abarbanel, ministre des rois de Portugal et d'Espagne.

Des bibliophiles aux bibliographes la distance n'est pas grande. Si je ne craignais de vous fatiguer, nous pourrions avec les auteurs de comptes-rendus recommencer une promenade dans tous les domaines de la science juive. Je me borne à rappeler qu'un volume

[1] T. XLVII, p. 187-196.
[2] *Ibid.*, p. 123-4.
[3] T. XLVIII, p. 230-240.
[4] T. XLVII, p. 131-2.

de mélanges dédié à M. Berliner, à l'occasion de son jubilé, est analysé par M. Poznanski [1] ; des ouvrages d'exégèse littérale et allégorique, de philosophie, de cabale sont étudiés par MM. Bacher [2], Chayes, Julien Weill [3], Blau, et ceux qui veulent se mettre au courant des ouvrages nouvellement parus sur le judaïsme n'ont qu'à consulter la très complète Revue bibliographique de M. Israël Lévi [4].

Pour terminer l'énumération de nos travaux nous devons ajouter que la Revue a publié les conférences de M. Salomon Reinach et de M. Bloch [5], si instructives et si spirituelles, et exprimer le regret que d'autres n'aient pas fait paraître les leurs. S'il est agréable d'entendre une parole élégante et éloquente, il est très utile de la lire imprimée et de s'en pénétrer. Les conférences de l'année dernière avaient esquissé un tableau de l'histoire générale des Juifs, celles de cette année ont été consacrées aux Juifs de France. La conférence de M. Anatole Leroy-Beaulieu sur les Juifs russes en Amérique était un hors-d'œuvre, mais ce hors-d'œuvre était un vrai régal. Le secret du charme de l'orateur, c'est la sympathie pour les malheureux et les opprimés, que M. Anatole Leroy-Beaulieu a toujours ressentie et qui est la marque d'un grand cœur associé à un grand talent.

Je n'oserais louer, comme il convient, l'étude si fouillée et si intéressante que M. Théodore Reinach a faite de l'évêque Agobard. C'est un portrait fait de main de maître, la restitution d'une époque bien éloignée de nous et qui cependant ne laisse pas que de faire penser aux événements contemporains. Mais je ne veux pas insister, et M. Reinach aimera mieux que je fasse de la réclame pour une publication de la Société faite sous sa direction, la traduction des œuvres de Josèphe, dont un nouveau volume vient de paraître. Nous souhaitons que cet ouvrage trouve accès dans les bibliothèques de nos sociétaires et même de ceux qui ne sont pas des nôtres.

[1] T. XLVII, p. 133-146.
[2] *Ibid.*, p. 147-160 ; p. 312-317.
[3] T. XLVIII, p. 279 et suiv.
[4] T. XLVII, *Actes et conférences*, p. I-XIV.
[5] T. XLVIII, p. XVII-XLV.

Flavius Josèphe, le premier historien juif, mérite cet honneur et cette faveur.

Tel est, Mesdames et Messieurs, le bilan intellectuel de nos travaux pour l'année 1903-1904. A lui seul il permettrait de dire que la Société n'a pas démérité de ceux qui l'ont fondée. Notre œuvre a une réputation scientifique incontestée. On a pu reprocher à la Revue de n'être pas assez amusante et de ne pas s'adresser au grand public. Mais nos conférences remplissent le rôle de vulgarisation que le public est en droit d'exiger ; et, il y a dans nos volumes, pour qui sait l'y trouver, de l'attrayant à côté du sévère : du fort peut sortir le doux. En tout cas, les cinquante tomes de la Revue, avec les autres publications de la Société, forment un monument de papier plus durable que le bronze ; car c'est le témoignage d'un labeur incessant et la preuve d'une volonté arrêtée : celle de répandre la lumière sur le passé d'Israël, de dissiper les préventions et les préjugés, et d'apporter ainsi de nouveaux matériaux à l'édifice de la science impartiale et de l'humaine fraternité !

RASCHI

UN RABBIN DE LA FRANCE DU NORD AU XIe SIÈCLE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 19 FÉVRIER 1905

PAR M. MAURICE LIBER.

MESDAMES, MESSIEURS,

Raschi est un rabbin français du moyen âge, célèbre par ses Commentaires de la Bible et du Talmud. Sa vie remplit la seconde partie du XIe siècle : il est mort en 1105. Il y a donc huit siècles, an pour an, qu'il n'est plus, et le monde savant juif s'apprête à célébrer le huitième centenaire de sa mort. Il ne s'agit pas de lui élever une statue. Nous ne pétrifions pas nos grands hommes; nous voulons, au contraire, les faire revivre, et vivre avec eux; nous voulons apprendre à les mieux connaître et à les mieux comprendre, afin de les admirer plus intelligemment, et de les aimer davantage.

C'est à un hommage de ce genre que la Société des Études juives a sans doute voulu participer; pourquoi faut-il seulement qu'elle n'ait pas choisi une voix plus autorisée pour interpréter ses désirs ?

Je m'assure un peu sur l'indulgence de mes auditeurs, — et sur l'intérêt de mon sujet. Quoi ? Raschi intéressant ? Ce « subtil commentateur » aurait donc de l'attrait pour d'autres que des rabbins

et des talmudistes? Eh oui, car ce commentateur n'est rien moins qu'un type.

Un personnage historique est surtout intéressant, quand, tout en ayant sa personnalité propre, il est le représentant d'un milieu et d'un moment. Pour Raschi, non seulement sa figure se présente avec des contours assez accusés et peut être esquissée avec une précision suffisante, mais encore sa vie et son œuvre nous donnent la meilleure idée — je veux dire à la fois la plus fidèle et la plus favorable — de l'esprit et de l'activité des Juifs de son temps.

I

Dans la physionomie du judaïsme français au XIe siècle — avant les Croisades — un trait explique ou même implique tous les autres: c'est la place intermédiaire qu'il occupe dans la société. La situation économique des Juifs est la même que celle de leurs voisins, et ils entretiennent avec eux de fréquents et cordiaux rapports. Mais ils appartiennent à une confession différente, et comme la religion est partout au moyen âge, ils se distinguent de leurs voisins au point de vue intellectuel et littéraire.

A un point de vue tout extérieur, mais notable cependant, ils leur ressemblent tellement que les distinctions qu'on relève entre eux reflètent celles qu'on signale dans le reste de la population.

Au moyen âge, il y a deux Frances, celle des pays de langue d'oïl et celle des pays de langue d'oc, et même il n'y a que la première qui s'appelle proprement la France. De même, il y a deux Frances juives, de caractère différent, celle du Nord et celle du Midi; et encore la première seule reçoit-elle le nom de Çarfat. Elle comprend, — si vous tracez une limite idéale qui coupe la France en deux, en allant de la Rochelle à Chalon-sur-Saône — tous les pays situés au nord de cette ligne de démarcation: ce sont principalement les provinces de Lorraine (en partie), Bourgogne, Champagne, Ile de-France, Normandie, Anjou et Poitou, dont les communautés envoient des délégués aux synodes rabbiniques communs.

Si, grâce à ce renseignement, nous pouvons déterminer la

situation géographique des Juifs de la France du Nord, il est plus malaisé de les situer dans l'histoire. Quand y vinrent-ils et d'où venaient-ils ? On peut supposer que, vers le IVe siècle, ils y ont pénétré par la dépression du Poitou et la vallée du Centre, ou qu'ils ont remonté la vallée du Rhône et de la Saône, ou encore qu'ils ont suivi la route historique qui relie l'Italie à la Bavière et à la Savoie, ou enfin qu'ils ont franchi le Rhin et la Moselle, poussés par cet instinct qui jette les peuples toujours à l'Ouest, et attirés par les mille ressources de la région qu'arrose la Seine. Chacune de ces hypothèses est plausible, et toutes réunies sont peut-être vraies : les Juifs ont pu, de différentes directions, essaimer et se grouper dans cette belle et riche contrée, semblables encore en cela au reste de la population dont une grande partie se composait d'éléments venus de tous les coins de l'horizon.

Les Juifs se confondaient, d'ailleurs, avec cette population dans les diverses branches de l'activité humaine. La possession ne leur étant pas encore interdite, ni le séjour des campagnes, ils avaient des champs et des vignes, qu'ils exploitaient eux-mêmes, se livrant aussi à l'élève du bétail. Mais les Juifs étaient surtout une population urbaine ; ils possédaient dans les villes des immeubles et y exerçaient toutes sortes d'industries. Quelques-uns étaient bien vus des autorités, occupaient des fonctions honorables et portaient des titres honorifiques. Raschi est consulté un jour par une femme qui est la suivante d'une châtelaine. Les Juifs étaient enfin commerçants, et la banque, ce ressort du commerce, leur fournissait aussi des moyens d'existence, quoiqu'on ne les accuse pas encore d'usure : les transactions étaient difficiles, la concurrence peu développée, les canons de l'Eglise mal définis. Mais si beaucoup de Juifs vivent du commerce d'argent, c'est seulement après la première, et surtout après la seconde Croisade qu'ils s'y spécialiseront.

Ayant les mêmes occupations que leurs voisins, ils étaient en fréquents rapports et vivaient en bonne intelligence avec eux. Ni le costume, ni le langage ne les en distinguait. Vous retrouverez dans Raschi toutes les pièces du vêtement et de la toilette, de l'ameublement et de l'armure, qui se trouvent chez les auteurs chrétiens, et désignés par leurs noms français. Car le français n'était pas

pour eux un parler étranger : ils s'en servaient quotidiennement entre eux ; l'hébreu n'était que la langue religieuse et scientifique. On s'y trompait même parfois, et un disciple de Raschi nous entretient d'un Juif qui, dans un serment juridique, avait proféré par entraînement le nom de Dieu en langue vulgaire. Beaucoup de Juifs portaient des noms français ou francisaient leurs noms hébreux : une parente de Raschi porte le « joli » nom de Bellassez (c'est-à-dire : Très-belle).

Avec les noms profanes, les Juifs avaient adopté, en partie au moins, les usages et les superstitions de leurs concitoyens. Raschi nous parle d'une sorte de pierre que les femmes enceintes gardaient sur elles pour ne pas avorter, et des sachets de garance qu'on portait au cou en guise de remède, — il avoue qu'il ne sait contre quelle maladie. Il est mieux renseigné sur le mal d'entrailles, qu'on guérit en plaçant sur le nombril une coupe d'abord pleine d'eau et qui, ayant été vidée, s'est remplie d'air ; la coupe adhère à la chair et remet les intestins à leur place. Il connaît encore certaines amulettes mystérieuses renfermant des formules magiques, et qui portent un nom latin.

Ces emprunts et ces échanges s'expliquent tout naturellement par les relations continuelles entre juifs et chrétiens. Il est, d'ailleurs, fatal que deux collectivités mises en présence ne restent pas sans influence l'une sur l'autre : il n'y a pas de cloisons étanches en sociologie.

Mais il était un pouvoir à qui ces rapports déplaisaient. C'était l'Eglise, dont l'effort constant — qui a pesé sur la politique de tous les rois de France, comme MM. Israël Lévi et Lazard vous l'ont montré ici — a été d'établir un divorce complet entre fidèles et mécréants. Or, c'est au XIe siècle, encore qu'il faille reléguer au nombre des légendes « le drame angoissant de la chrétienté aux approches de l'an mil », que commence à se dessiner un mouvement de ferveur religieuse. C'est l'époque où l'art religieux prend son essor et où « le monde se pare d'une roble blanche d'Églises neuves ». La France surtout tend à devenir une chrétienté. Le clergé s'empare des âmes et les façonne dans le moule de ses intérêts et de ses passions. La prédication des Agobard — que M. Th. Reinach a décrite ici

même — porte ses fruits empoisonnés, et inocule à la foule cette « bile amère et recuite », cette « haine à la quatrième puissance » dont parle Michelet. L'Eglise, après s'être réformée elle-même, affermit son pouvoir sur les esprits en les lançant à l'assaut des lieux saints : c'est à la lueur des armes et des bûchers de la première croisade que les Juifs font leur réapparition dans l'histoire de France.

Cette différence de foi crée une barrière entre les Chrétiens et les Juifs. Ceux-ci ne peuvent pas, comme leurs frères d'Espagne, jouer un rôle dans le gouvernement, ou seulement se mêler à la vie politique de la nation : ils forment, non pas un Etat dans l'Etat, mais une colonie dans l'Etat.

C'est qu'aussi bien la religion est alors à toutes les sources et à tous les affluents de la vie. Elle accapare le mouvement intellectuel, et voici que du même coup les Juifs se trouvent exclus du mouvement général des esprits. La langue savante est le latin, et le latin est la langue ecclésiastique. Raschi le cite quelquefois ; pour lui, c'est le « langage des tonsurés ».

Il est vrai que les Juifs n'avaient pas besoin de se mettre à l'école du clergé dans le domaine intellectuel. Certes, les origines de la culture rabbinique sont obscures comme toutes les origines : l'embryogénie, dans l'histoire comme dans la nature, est un mystère, et les genèses sont des énigmes. Quoi qu'il en soit, il paraît bien que c'est au xe siècle et par l'intermédiaire de l'Italie que la culture rabbinique pénétra dans l'ouest de l'Europe. L'Italie fut comme le pont jeté entre la Babylonie et la France, de même qu'elle était restée, malgré les invasions, le dépôt de la science antique. C'est d'abord la Lorraine, ou plutôt la Lotharingie, qui prend la tête du mouvement talmudique, et c'est à l'enseignement des écoles de Worms et de Mayence, qui appartenaient alors à ce pays, que Raschi viendra puiser plus tard.

Le chef du mouvement fut Guerschom ben Juda, qui enseignait à Mayence dans la première partie du xie siècle. Par son enseignement et par ses écrits, il suscita une activité scientifique indépendante des académies babyloniennes, tandis que, par ses ordonnances sur la polygamie et sur le divorce unilatéral, il exerçait la plus salutaire influence sur la vie de ses coreligionnaires.

A ce double titre il mérita le surnom, qui lui est resté, de « Lumière de l'exil » ; à ce double titre aussi, il peut être considéré comme un précurseur de Raschi, qui poursuivit son œuvre avec plus de bonheur encore, c'est-à-dire à la fois avec plus de vigueur et de succès. Les disciples de Guerschom contribuèrent également à la diffusion des études talmudiques ; or, les plus remarquables furent l'un l'oncle maternel de Raschi, et les autres ses maîtres dans l'étude de la Bible et du Talmud.

Car la Bible était aussi un aliment de l'activité intellectuelle des rabbins. Sur ce terrain, Raschi doit plus encore à deux savants français dont il ne connut que les écrits : Moïse de Narbonne et Menahem ben Helbo, qui cultivèrent surtout, l'un l'exégèse midraschique, l'autre l'éxégèse littérale. Cette résurrection des études est parallèle au mouvement d'idées qui se produit chez les Chrétiens à la même époque ; elle lui est parallèle: elle ne le rencontre pas. La science était d'inspiration cléricale et latine, et quand les laïques et la langue vulgaire s'y installeront, il sera trop tard : les Juifs seront déjà en marge de la société.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Au XIe siècle, si, au point de vue économique et social — et les deux se tiennent — les Juifs français ont toutes sortes d'attaches et d'affinités avec le milieu dans lequel ils vivent, au point de vue religieux et littéraire — et les deux se tiennent encore, — ils constituent un monde fermé. Et ainsi Raschi, qui est le représentant le plus éminent de ces Juifs, appartient à son pays par les circonstances de sa vie, tandis que son œuvre est, par son objet et par son caractère, essentiellement et foncièrement juive.

II

Raschi nous appartient tout d'abord, il appartient à la France, et à la France du Nord, par ses origines, par sa naissance. C'est, en effet, sans raison qu'on l'a fait naître soit sur les bords du Rhin, soit en Provence. Cette dernière erreur provient d'une confusion avec un savant de Lunel, et elle a valu à Raschi le surnom de « Yarhi »

et, par surcroît, celui de Lunatique. En réalité, il s'appelle lui-même et est appelé Rabbénou Salomon fils d'Isaac, ou, ce qui revient au même, Isaaki, ou encore, en prenant les initiales hébraïques de ces noms : Raschi, et il est né en Champagne, à Troyes. La Champagne était déjà le siège de foires importantes, dont les principales se tenaient à Troyes, où l'industrie était également prospère. Raschi parle souvent des usages et des façons de parler de sa ville natale ; il nous apprend, par exemple, que les marchands de la ville avaient coutume de se réunir une fois l'an pour manger, boire et fêter leur Dieu. Il revenait peut-être du marché quand il décrivait « ces amas considérables de marchandises qu'on dispose pour les détailler, ces étalages d'habits ou de laine, de viande salée ou de sauterelles ». C'est sans doute par expérience personnelle qu'il trouvait pénible d'habiter les grandes villes, « qui sont le siège de marchés importants, où tout est cher et où se confond la presse des voyageurs ».

On montre encore à Troyes quelques vestiges de l'ancienne juiverie, la « Broce-aux-Juifs », où deux églises, dont l'une est ruinée, auraient été d'anciennes synagogues. En tout cas, il y avait dans la capitale de la Champagne une communauté juive assez importante, qui nous est connue surtout par l'épisode qui l'ensanglanta à la fin du XIIIe siècle. En 1288, treize Juifs y furent brûlés par l'Inquisition, et cette tragédie inspira deux complaintes, dont l'une, écrite en français, constitue une œuvre unique en son genre. Mais nous ne sommes pas à l'époque où les rois brûleront les Juifs en Champagne, à Brie-Comte-Robert ou à Vitry. Les comtes de Champagne ont intérêt à protéger les Juifs actifs et industrieux, et qui leur payent des impôts. Les historiens notent qu'à Troyes leur pouvoir l'emportait sur celui de l'évêque.

C'est dans cette ville de Troyes que Raschi naquit en 1040. Nous connaissons mal sa famille. La légende, qui aime à faire aux grands hommes un berceau merveilleux, raconte que son père Isaac possédait une pierre précieuse que des chrétiens convoitaient et dont il ne voulait pas se débarrasser. Un jour, ils l'attirèrent sur un vaisseau et le sommèrent de leur livrer son trésor. Le Juif, prenant un parti héroïque, jeta dans la mer l'objet de leur convoitise. Alors une

voix miraculeuse se fit entendre : « Un fils va te naître, ô Isaac, qui éclairera les yeux de tout Israël. »

La scène, maintenant, se passe à Worms. Un jour que la femme d'Isaac, enceinte, passait dans une rue de la ville, deux voitures se rencontrèrent : elle allait être écrasée, et se raidit contre le mur, quand celui-ci s'enfonça par miracle pour lui faire place. Il paraît que l'on montre encore dans cette ville la niche merveilleuse.

On y montre aussi l'école et la chapelle où Raschi aurait enseigné. Ce qui est vrai, — mais c'est tout — c'est que dans sa jeunesse, il y fréquenta l'école talmudique, qui était une des plus célèbres de la Lorraine. La Lorraine (ou, comme disaient alors Juifs et Chrétiens, le pays de Lothier) était plus qu'à demi française ; on y parlait surtout le français. Les relations commerciales et intellectuelles avec la Champagne étaient fréquentes ; de sorte que l'étudiant, en passant des bords de la Seine à ceux du Rhin, ne s'expatriait pas à proprement parler.

A Worms, où il vécut la plus grande partie de ses années d'étude, il suivit les leçons de deux maîtres savants et respectés : Jacob bar Yakar, et Isaac bar Eléazar Halévi ; il se rendit ensuite à Mayence, à l'école d'un autre talmudiste, Isaac b. Juda, comme s'il avait prévu qu'il serait appelé un jour à concentrer, pour ainsi dire, tout l'enseignement talmudique de ces académies ; mais il n'entreprit jamais ce grand voyage autour du monde que lui attribue la légende, en l'agrémentant d'épisodes plus ou moins ingénieux, tels qu'une entrevue avec Maïmonide (qui lui est postérieur d'un demi-siècle, et qui ne connut même pas ses œuvres), la rencontre, à Jérusalem, d'un moine auquel il sauve la vie, un mariage romanesque et une mort feinte à Prague.

Il devait avoir vingt-cinq ans quand il termina ses années d'apprentissage et revint dans sa ville natale. Ce retour est une date : désormais la Champagne va rivaliser avec la Lorraine, pour la supplanter bientôt. Chose remarquable, c'est à la même époque que l'école ecclésiastique de Troyes brille d'un vif éclat. Autre coïncidence : au séjour de Raschi à Troyes se rattache un curieux souvenir. On y montrait encore, vers 1840 (depuis elles ont été abattues), d'anciennes boucheries où les mouches, dit-on, ne pénétraient pas,

et les Juifs prétendaient qu'elles devaient cette immunité à ce qu'elles avaient été construites sur l'emplacement de la maison de l'illustre rabbin. La même tradition existe chez les Chrétiens, sauf qu'ils attribuent ce miracle perpétuel à la protection de saint Loup, patron de la ville. A chaque paroisse, son saint.

Le retour de Raschi dans sa ville natale pouvait lui être commandé par le souci de la vie matérielle. Il s'était marié au cours de ses études, et, si l'on en croit une confidence un peu alambiquée, sa vie d'étudiant aurait été, comme il arrive, assez besogneuse. A Troyes, il semble s'être occupé de la culture de la vigne et de la fabrication du vin. Il fabriquait du vin de Champagne.

L'exercice de cette profession ne l'empêchait pas d'être à la fois — on était tout cela à la fois — rabbin, juge et directeur d'académie. Il occupait d'abord les fonctions rabbiniques, sans d'ailleurs être rétribué. Son savoir et ses vertus le désignaient comme chef de la communauté, sans qu'il exerçât, au véritable sens du mot, une autorité spirituelle. Les Juifs, au moyen âge, ne connaissaient pas le rabbin comme nous l'entendons, et, de même que chaque fidèle était un peu rabbin, le rabbin n'était qu'un fidèle plus considérable et plus considéré.

Sans doute entrait-il dans ses attributions de faire des homélies en certaines circonstances ; en tout cas, il ne se faisait pas illusion sur l'efficacité de la prédication. « Le principal mérite, dit-il, de ceux qui s'empressent d'aller entendre un prédicateur est celui de leur empressement même, car la plupart ne tirent aucun profit réel de l'enseignement qu'on leur donne. »

Le rabbin était surtout un conseiller et un juge. On s'adressait à lui de toutes parts pour la solution des questions de droit, aussi bien que pour l'explication des textes religieux. Nous avons conservé un certain nombre de Consultations de Raschi ; elles nous introduisent dans l'existence matérielle et religieuse des Juifs, en même temps qu'elles éclairent le caractère et la méthode du maître. Quelquefois il se faisait assister par ses disciples. On a longtemps cru qu'un jour, étant souffrant, il avait dicté une réponse à sa petite-fille. Cette secrétaire est née d'une faute d'impression, et c'est dommage.

Mais c'est surtout dans son école que Raschi renfermait son activité. Il avait fondé une académie qui attira bientôt de nombreux disciples, et qui prit plus d'importance encore après la mort de ses maîtres. L'activité y était intense, et c'est dans cet enseignement que s'élaborèrent les commentaires de la Bible et du Talmud. Sauf pour quelques livres de l'une et quelques traités de l'autre, il put mener à bonne fin cet immense labeur.

Raschi ne se contentait pas de dispenser l'instruction à ses élèves; il les faisait parfois entrer dans sa famille. L'illustre rabbin n'eut pas de fils. Par contre, il eut trois filles qui épousèrent des talmudistes renommés, de sorte que sa famille devint la messagère de la science rabbinique en France. L'un de ses gendres, Méir ben Samuel, de Ramerupt (ou Rameru, bourg près de Troyes), est célèbre, moins encore par ses propres mérites que par ses trois fils, Samuel, Jacob, Juda, exégètes et talmudistes fameux, les deux premiers surtout. Depuis quarante ans, Méir a même un quatrième fils; je veux dire qu'il y a quelque quarante ans qu'on lui a découvert un quatrième fils, Salomon, dont la réputation de grammairien avait été éclipsée par celle de ses frères.

C'est dans l'exercice de ses triples fonctions de chef spirituel, de juge religieux et de directeur d'académie, que Raschi passa la seconde partie de sa vie. Ses dernières années furent attristées par les massacres de Juifs dont la première croisade fut l'occasion sur les bords du Rhin. Quoiqu'on ne perçoive pas dans ses ouvrages l'écho de ce sanglant épisode, sinon peut-être quand il est consulté sur des femmes devenues veuves par la mort violente de leurs époux, et sur des Juifs convertis sous l'empire de la force, il est certain qu'il fut affecté par ces tueries qui coûtèrent la vie à des milliers d'innocents, dans un pays auquel le rattachaient des affections de parenté et les liens du souvenir.

Si l'on en croyait une légende célèbre, Raschi aurait été en relations directes avec un des chefs de la Croisade, le pieux Godefroy, duc de Bouillon et de Lorraine. Ce chevalier, dit-on, voulut le consulter sur l'issue de son expédition, et le rabbin lui aurait prédit son sort : « Tu prendras la ville sainte et tu règneras trois jours, mais, le quatrième, tu seras mis en fuite, et il te restera trois che-

vaux. » Plein de dépit et de colère, le duc le menaça, s'il revenait avec quatre chevaux seulement, de tirer de lui et des siens une vengeance éclatante. Après plus d'un an de lutte, Godefroy reprit le chemin de la France, suivi de trois autres cavaliers. Il songea alors à la prédiction du rabbin et voulut exécuter sa menace. A son arrivée aux portes de Troyes, une grosse pierre se détacha de la muraille, tuant l'un de ses suivants avec sa monture. Confondu par ce miracle, l'éphémère roi de Jérusalem voulut rendre hommage à Raschi; il apprit alors que le rabbin était mort, et il s'en affligea beaucoup. La légende ne se trompe que sur un point: à l'époque où la seconde entrevue est censée avoir lieu, il y avait bien quelqu'un de mort, mais c'était Godefroy de Bouillon.

C'est encore elle — la légende — qui fait entreprendre à Raschi, sur la fin de sa vie, un voyage à Barcelone, à la recherche de l'homme qui lui était apparu en songe comme devant être son compagnon de paradis. Ce qui est positif, c'est qu'il mourut à Troyes, en 1105, âgé de 65 ans. Il nous semble entendre l'écho des sentiments que sa mort provoqua, dans cette note d'un manuscrit :

« Comme le propriétaire du figuier connaît l'époque propice à la récolte des fruits et les cueille au moment de leur maturité, ainsi Dieu — béni soit-il — connaissait le moment de Raschi, et l'enleva en son temps pour le faire entrer dans l'Académie céleste. Il n'est plus, car le Seigneur l'a pris. »

III

Telle fut cette vie longue et laborieuse, véritable vie d'étudiant. Raschi n'a fait autre chose qu'étudier sans cesse, et professer, ce qui est encore étudier. Tout entière consacrée au travail (imaginez celle d'un bénédictin), l'existence de Raschi fut sanctifiée par la pratique constante de la religion. Il était pieux et même dévot ; attaché à la pratique, à tout ce qui est observance matérielle, ce qui n'excluait pas une certaine sincérité et abondance de foi, qui s'épanche dans quelques-unes des poésies liturgiques qu'on lui attribue. Il tenait au respect rigide de la loi, et craignait d'ouvrir la porte aux abus; aussi recommandait-il à ses disciples de ne pas

donner de publicité aux allègements qu'il apportait lui même à la règle. Cette circonspection relève d'autant la tolérance qu'il montre dans la solution de certaines questions, telles que l'usage du vin des chrétiens et la capacité civile des apostats. D'ailleurs, si Raschi n'aimait pas le relâchement, il n'aimait pas davantage la dévotion outrée de ceux qu'il appelle quelque part « de pieux insensés ».

Sa foi était pure, je veux dire intacte, sans restrictions et sans scrupules, mais non pas exempte de croyance aux pratiques superstitieuses et aux formules de la magie. On peut bien s'élever au-dessus de ses contemporains par la science ou le caractère, il est plus rare qu'on ne partage pas leurs préjugés et leurs superstitions.

C'étaient là, d'ailleurs, des jeux, et non des spéculations. Nulle trace, dans Raschi, des rêveries mystiques et maladives qui, avec des croyances aussi puériles, troublent les moines de son temps. Raschi n'était pas l'ombre d'un philosophe, et il serait difficile de faire une thèse sur sa métaphysique : la religion traditionnelle était pour lui la vérité, et toute science y était enclose. D'une foi naïve, il n'a jamais soupçonné l'antagonisme de la raison et de la croyance; des difficultés qui inspireront à d'autres des subtilités et des faux-fuyants ne choquent pas sa simplicité, tandis que ses explications naïves ont quelquefois scandalisé des rabbins philosophes.

Nous commençons ainsi à dégager quelques-uns des traits qui constituent la physionomie morale de Raschi. Sa foi, naïve, populaire, mais saine et robuste, annonce une intelligence simple, ennemie de toute exagération ; elle indique aussi un tempérament réglé et ferme, un jugement net et franc, un entendement pénétrant autant qu'un sens droit et profond, un esprit avant tout clair et avide de clarté. La précision transparente de son style, qui fait l'admiration des connaisseurs, n'est que le scintillement naturel d'idées réfléchies par un esprit lucide.

Cette clarté qui est, chez lui, une qualité essentielle et comme un besoin naturel, il ne la mettait pas seulement dans ses pensées: il la projetait autour de lui. Car c'était un curieux et un chercheur, à l'imagination vive et aux sens éveillés, qui retenait ce qu'on lui avait dit et se le rappelait à propos. Il avait eu l'occasion d'exercer et de satisfaire sa curiosité dans ses voyages et à Troyes même, qui

était le rendez-vous des marchands de tous les pays. Les Italiens, qui y fréquentaient en grand nombre, ont pu lui apprendre que les rues de Venise étaient des canaux qu'on traversait en bateau. Un juif espagnol lui expliquait des mots arabes, et c'est à Troyes qu'il a pu entendre des Juifs, de Palestine ceux-là, psalmodier les Écritures en battant la mesure.

Il n'était pas seulement hospitalier aux renseignements qu'il pouvait recueillir; il possédait le don si précieux de voir et de faire voir avec netteté. N'ayant pas l'esprit critique très-éveillé, il s'en rapportait parfois aux on-dit, et je ne pense pas qu'il ait vu lui-même la mauve « tourner ses feuilles le matin vers l'orient, à midi vers la droite, et tout à fait inclinées à l'ouest le soir », ou « ces êtres marins qu'on appelle sirènes et dont le corps est en partie homme et en partie poisson ». Mais il savait aussi regarder par lui-même, et il n'est pas si commun d'avoir de bons yeux. Je ne sais s'il mettait de l'ironie dans cette observation : « La chouette est hideuse, parce qu'elle ressemble à l'homme; elle a des joues et une mâchoire humaines. » Il a encore remarqué que l'architecture des maisons, en Babylonie, doit être semblable à celle des couvents de son temps avec « leur promenoir couvert qu'on appelle cloître ». Voici qui va vous faire songer au naturalisme. Le Talmud dit que l'homme qui est né le troisième jour de la semaine aura en partage le luxe et la luxure, parce qu'en ce jour Dieu a créé les végétaux. « Or, observe Raschi, les végétaux pullulent pêle-mêle avec une sève luxuriante : c'est une sorte de débauche. » J'appelle enfin l'attention du nouveau Président de la Société des études juives sur ce texte qui relève de sa compétence : il s'agit de l'hygiène de l'enfance : « On enveloppe l'enfant de langes et on l'entoure d'une large ceinture; on maintient ainsi ses articulations, qui sont tendres et distendues au moment de la naissance : c'est ce qu'on appelle en français emmailloter. »

La clarté et l'ingéniosité, mais ce sont là des qualités bien françaises, des qualités de terroir, et voici encore un trait qui fait de Raschi un fils de la naïve et maligne Champagne. C'est d'abord une certaine bonhomie ingénue. Il est assez satisfait d'avoir trouvé une explication originale; il la répète avec complaisance, mais sans

lourdeur ni pédantisme : je ne sais combien de fois on trouve chez lui les mots « talent » et « justice ». Le dirai-je enfin? cette finesse touche quelquefois à la jovialité et à une gaieté un peu grosse; elle a des libertés qui choquent notre purisme et notre pruderie, et qui rappellent, autant que la verve de nos Midraschistes, les fabliaux de Champagne et « les chansons que les épiciers de Troyes griffonnaient sur leurs comptoirs » (Michelet).

Si la lucidité, l'ingéniosité et la finesse sont les marques principales de l'esprit de Raschi, la bonté et la modestie sont les traits les plus marqués de son caractère.

Son humeur aimable et souriante est déjà un signe de son affabilité. Ses disciples louent à l'envi sa douceur, son esprit de charité et de bienveillance. Il avait une nature foncièrement bonne, et son indulgence est restée proverbiale. Il faisait appel à la conciliation et à la concorde. « Appliquez-vous, disait-il, à poursuivre la paix. C'est elle qui sera votre bouclier contre l'envie. » Son indulgence paraît dans cette réponse adressée à une personne qui l'avait consulté sans se nommer : « J'ai reconnu l'auteur de la lettre à l'écriture de sa main. Il a craint de se faire connaître, soupçonnant que je lui étais hostile. Qu'il se détrompe; je ne nourris pas ce sentiment à son égard, au contraire. » Un dernier exemple, plus caractéristique peut-être. On sait que le Talmud défend la consommation du vin des non-juifs. On demanda à Raschi si l'on devait appliquer la règle aux Juifs qui s'étaient convertis de force. « Il faut bien se garder, répondit-il, de prendre contre ces malheureux une mesure de rigueur, propre à les isoler et à les blesser. Ils n'ont fait défection que sous la menace de l'épée, mais ils ont hâte de revenir de leurs errements... Leur cœur reste dirigé vers Dieu, et, dès qu'ils peuvent, ils échappent à la confession embrassée de force. »

Ce caractère doux et aimant ne laissa pas de contribuer à faire à Raschi une vie paisible, et la qualité qui y contribua encore, c'est sa profonde modestie. D'ailleurs, la charité suppose l'humilité, et l'abnégation se confond avec l'immolation du moi. Raschi professait le plus grand respect pour ses maîtres, ce respect sincère qui laisse place à l'indépendance, car il ne suit pas aveuglément leurs

opinions ; il discute avec eux et n'a de cesse qu'ils ne lui aient donné raison. Sa modestie apparaît aussi dans le ton qu'il prend avec tous ses correspondants. Déférent et indulgent, il n'est pas affirmatif et tranchant, ni moqueur et caustique. Quand ils se trompent, il s'efforce de justifier leurs erreurs. Il n'hésite pas, d'ailleurs, à reconnaître les siennes, même quand c'est un disciple qui les a signalées, et il est assez fréquent de trouver, dans ses commentaires, cet aveu qui coûte tant aux savants : « je ne comprends pas. » Il considérait, en effet, que la modestie, — encore une leçon pour nous — est inséparable de la science. « L'instruction, dit-il, ne se trouve pas chez l'orgueilleux, car l'homme entiché de lui-même n'étudie pas avec application, et ne se donne pas la peine de répéter ce qu'il a appris. » Il montrait la même réserve dans l'exercice de ses fonctions rabbiniques, quand une communauté étrangère faisait appel à son autorité. Celle de Châlon-sur-Saône l'ayant un jour consulté, il se récusa en ces termes. « Loin de moi la pensée de me croire capable de revendiquer l'autorité d'un tribunal considéré. Si j'étais au milieu de vous, je me joindrais à vous. Mais que suis-je, à moi seul, pour que je me considère comme une célébrité en d'autres lieux ? Je ne suis qu'un homme de peu d'importance, et mes mains sont faibles comme celles d'un orphelin. »

Toutes ces qualités et toutes ces vertus font de Raschi un sage dans la plus belle acception du mot, un sage qui reste humain et n'en est que plus aimable. Il apparaîtrait plus sympathique encore, si nous le comparions aux ecclésiastiques de son temps, les uns vulgaires et batailleurs, les autres mystiques, « malades de l'amour de Dieu » (Michelet).

Par contre, on ne peut s'empêcher d'évoquer la figure d'un concitoyen de Raschi, le bonhomme Joinville. Il serait de mauvais goût assurément, de presser cette comparaison entre le chevalier chrétien qui fit la croisade, quoique sans enthousiasme, et devant qui saint Louis recommandait de pourfendre un Juif plutôt que de discuter avec lui, — et le pieux rabbin qui nourrissait à l'égard des Chrétiens un peu de défiance peut-être, mais point de haine, et qui ne connut des Croisades que les massacres et les deuils. Et pourtant, « n'est-il pas intéressant de saisir, dans cette différence,

des ressemblances qui surprennent et qui charment, parce qu'elles ouvrent un jour soudain sur les sources les plus profondes et les plus mystérieuses de la vie » ? Le bon sénéchal de Champagne, type du « prud'homme » au moyen âge, était lui aussi, au témoignage des historiens de notre littérature, « d'une foi respirée dès sa naissance au point de pénétrer toutes les actions de sa vie, d'un cœur aimant et d'une conscience droite » ; c'était aussi un « charmant esprit, franc, ouvert, primesautier, d'une curiosité éveillée, toujours active... un esprit de la famille de La Fontaine », cet autre Champenois et, comme lui, sinon frère de Raschi, du moins son cousin germain.

IV

Il faut voir maintenant, après avoir étudié la vie de Raschi, et l'avoir éclairée par son caractère, quel parti il a pu tirer de ses dons et de ses facultés, et ce qu'il a encore mis de personnel et de français dans ses écrits, essentiellement juifs par leur fond, comme sa biographie nous l'a déjà indiqué : juif et rabbin, il s'occupa de la Bible ; jurisconsulte et chef d'école, il étudia le Talmud.

L'œuvre de Raschi, ce sont, en effet, des Commentaires, composés par un Juif français, sur la Bible et sur le Talmud.

Ce sont des Commentaires, et déjà l'on en aperçoit l'infériorité relative. Un simple commentaire ne sera ni ne vaudra jamais les productions d'un esprit créateur, à moins de viser à l'originalité et de cesser ainsi d'être un simple commentaire.

De plus, Raschi n'a pas composé des commentaires perpétuels, mais des gloses détachées sur les termes ou les phrases difficiles, précédées des mots qui sont l'objet de l'explication. Par là se trouve encore restreint l'horizon de l'œuvre : il n'y faudra chercher ni hauteur de vues, ni largeur de conceptions. Si Raschi a l'esprit méthodique, il n'a pas l'esprit généralisateur, et le don qu'il n'avait ni par nature ni par éducation, où l'aurait-il acquis ? Il a ignoré les écrivains chrétiens, qui auraient ouvert de nouvelles avenues à son intelligence. Il n'a même pas connu, je ne dis pas les ouvrages philosophiques, mais les commentaires du grand Saadia, le dernier

en date et le premier en mérite des Gueonim babyloniens, qui aurait pu du moins élargir le cadre de son œuvre. Aussi la critique de Raschi manque-t-elle d'espace et de perspective. Il se renferme, volontairement ou involontairement, dans son rôle de commentateur.

Il est vrai — toute médaille a son avers — qu'il y excelle et y déploie toutes les ressources de son esprit.

Et d'abord la clarté. Quiconque veut expliquer une œuvre doit avant tout être facile à comprendre. Raschi s'entend merveilleusement à résoudre les difficultés et à éclaircir les obscurités. Sa langue n'est jamais figurée, imagée. Mais il a recours à l'image, au propre, et introduit dans ses Commentaires des figures schématiques pour se faire mieux comprendre.

On « énonce clairement » « ce que l'on conçoit bien ». La langue de Raschi n'est pas seulement d'une simplicité transparente; elle a beaucoup de justesse et de netteté. C'est un véritable plaisir que de trouver, après de longs efforts, le mot que l'on avait cherché : Raschi nous fait souvent éprouver ce plaisir. Il a l'expression attendue, ou inattendue, comme vous voudrez. Il saisit les nuances délicates de la pensée, et la fine expression de rapports difficiles à percevoir charme chez lui par l'absolue justesse. Il voit et trouve l'expression adéquate à la pensée, le mot propre et définisseur,

Que l'on aime à citer, tant il s'ajuste bien.

Les commentateurs qui veulent être clairs et justes sont souvent diffus, et ceux qui visent à la concision manquent de netteté et de précision. La brièveté est la plus grande qualité des gloses de Raschi. Il s'étend rarement en longs développements; il tranche les difficultés par un seul mot qui est comme un trait de lumière, et un talmudiste a pu, presque sans hyperbole, lui décerner cet éloge qu'une lettre lui suffit pour exprimer des choses qui demanderaient à d'autres des pages entières.

Par ces qualités de lucidité, de propriété, de sobriété, qu'il possède à un degré éminent, Raschi est vraiment dans la tradition de la littérature française, simple et claire entre toutes. Et il n'importe d'ailleurs qu'il ait écrit en hébreu et que son style manque totalement

de qualités esthétiques. Les écrivains du moyen âge, quand ils n'écrivent pas en latin, ne s'en soucient pas davantage; c'est leur facilité à comprendre et à faire comprendre, leur justesse et leur naturel qui, d'après les historiens, caractérisent la littérature médiévale et la rattachent aux productions modernes de l'esprit français.

Raschi appartient encore à son temps et à son pays en ce qu'il lui est difficile de sortir de son milieu, en ce qu'il voit les choses anciennes à travers le miroir de son expérience personnelle, de même que les chansons de geste habillent leurs héros à la française. C'est ainsi qu'il place un sénéchal à la cour de Nabuchodonosor et transforme le questeur des textes talmudiques en un « ministral », c'est-à-dire un officier de justice. Il évalue le sicle saint à une demi-once, d'après le poids de Cologne qui est de bon aloi, et identifie l'hysope biblique avec la sauge. Quand le Talmud parle d'un pont interrompu, Raschi songe à un pont-levis qui n'a pas été abaissé. La connaissance du français lui fait hasarder des étymologies par à peu près. S'il n'a pas tout à fait tort de retrouver le comte féodal dans le « comton » du Talmud, s'il a devancé un illustre philologue en rapprochant le grec πέλαγος du français « plage », il s'est un peu aventuré en comparant un mot « oria » qui, en persan, désignerait l'occident... au mot français « orient ».

Mais on pourrait être taxé d'ironie, si on louait Raschi d'être français à force d'anachronismes. Il est aussi curieux, et plus intéressant, de noter les mille indications qu'il nous donne, chemin faisant, sur les usages et sur les métiers de son temps. Il sait l'art de fabriquer des vases avec « l'alun qu'on recueille dans les tonneaux de vins, tandis que les foulons s'en servent pour y tremper les vêtements ». Il nous apprend encore comment les orfèvres obtiennent des « niellures » en sulfurant l'argent, et comment les « fondeurs versent dans les vases de métal de l'eau froide pour raffermir et souder les parois ». Il connaît particulièrement et traduit en français les termes bibliques et talmudiques qui se rapportent à la viticulture et à la tannerie, les deux industries qui faisaient la richesse de Troyes. Faut-il passer du grave au doux? apprenez que dans la joyeuse capitale de la Champagne, on s'attachait sur le visage des masques

grotesques pour effrayer les enfants, et que les facétieux portaient sur les épaules un âne de bois, pour avoir l'air de chevaucher.

Ce qui garantit l'origine et augmente le prix de ces renseignements, c'est que Raschi indique presque toujours en français les mots techniques qui s'y rapportent. Mais il fait de la langue vulgaire un emploi bien plus étendu encore, soit pour ajouter plus de clarté aux explications, ou pour épargner une longue annotation. Ce sont, en tout cas, des mots français, transcrits en caractères hébreux, et qui font partie intégrante du texte; on les appelle « laazim »; les commentaires de Raschi en contiennent plus de trois mille, qui forment un vocabulaire de près de deux mille termes différents. Ils ont eu beaucoup de succès et ont en grande partie inspiré les glossaires hébreu-français, comme MM. Lambert et Brandin viennent d'en publier un. Ils ont, dans une certaine mesure, répandu la connaissance de notre langue chez les Juifs allemands et italiens, un peu — un tout petit peu — comme nos jongleurs et nos poètes ont popularisé le français à l'étranger. Aujourd'hui encore, il y a dans telles écoles tamudiques de Russie des étudiants que ces mots français arrêtent et intriguent : c'est... de l'hébreu pour eux. Il y a quelques mois, me trouvant en Pologne, je fis une visite, ou, si vous voulez, un pèlerinage à un rabbin de Chassidim. « Ah! vous êtes Français! vous comprenez donc les laazim de Raschi! »

Ce n'est pas seulement leur histoire qui rend ces gloses intéressantes. Nous y cherchons de plus l'expression de la pensée de Raschi, et surtout des renseignements sur la vieille langue française. Elles ont une importance capitale pour la reconstitution de notre langue dans une de ses plus anciennes périodes. Les très rares monuments que nous possédions de la langue d'oïl au XIe siècle appartiennent au dialecte normand et à la langue poétique; les gloses de Raschi nous font connaître, dans un dialecte plus voisin du français pur, des centaines de mots du parler usuel et populaire. Sans doute il faut transcrire ces gloses et les identifier, mais, grâce à la richesse de voyelles de l'hébreu (les laazim sont souvent ponctués), et au système de transcription fidèlement suivi, on peut établir avec une quasi-certitude la forme et la prononciation de ces mots français.

Malheureusement, le succès des commentaires de Raschi a donné naissance à beaucoup de manuscrits et ceux-ci à beaucoup de fautes. On les a tellement copiés qu'on désigne aujourd'hui le mode d'écriture cursive employé pour les ouvrages rabbiniques sous le nom « d'écriture de Raschi », ce qui a valu à celui-ci la renommée de calligraphe. Dans ces copies, les gloses français ont beaucoup souffert de l'ignorance et de la négligence des scribes. Un savant juif, Arsène Darmesteter, comprit, jeune encore, quel parti la science philologique pouvait en tirer pour l'histoire du vieux français. Il visita les principales bibliothèques de l'Europe et dépouilla un grand nombre de manuscrits. Mais d'autres occupations, puis une mort prématurée, ne lui permirent pas d'élever ce monument à la science juive et à la littérature française. Heureusement, les matériaux de l'édifice subsistent et une partie verra le jour bientôt. Qu'en diront les philologues antisémites ? Qu'auraient dit les théologiens subtils qui employaient tout leur savoir et toute leur passion à mettre les Juifs au ban de la société, s'ils avaient su que ces maudits feraient plus pour la littérature française que tout le fatras de leurs traités latins ? Qu'auraient dit les jongleurs et les ménestrels, qui regardaient d'un œil méprisant ces mécréants, s'ils avaient su que leurs savants poèmes n'auraient pas trop, pour être compris, des élucubrations de ces magiciens et de ces usuriers ?

Car enfin, nous ne devons pas oublier que les ouvrages de Raschi sont des Commentaires écrits en hébreu, par un Juif, sur la Bible et sur le Talmud. Voilà qui achève de les caractériser, et qui les caractérise essentiellement, car il ne s'agit plus de leur méthode et de leur forme, mais de leur objet et de leur fond.

Un savoir solide et étendu fait, à ce point de vue, le mérite de ces Commentaires. Assurément, Raschi est loin d'être le savant universel qu'a fait de lui l'admiration populaire, et, pas plus que les écrivains de son temps, il n'avait d'éducation scientifique. A part l'hébreu et le français, c'est à peine s'il savait quelques mots d'allemand et d'arabe. Il ne connaissait pas davantage les sciences profanes, si l'on ne tient pas compte de quelques notions sur les métiers et les arts pratiques. Mais si le savoir de Raschi est borné à la littérature rabbinique, il est, sur ce domaine, aussi vaste que

vie, et ses nombreuses citations montrent qu'il connaissait à fond presque tous les écrits qu'on avait composés jusqu'à lui en hébreu et en araméen. Grâce à cette érudition, il combla en partie les lacunes de son instruction, de sorte que, pour son temps et son pays, son savoir donne une valeur inattendue à ses Commentaires de la Bible et du Talmud.

On peut prendre comme type celui du Talmud. Pour en apprécier tout le mérite, il n'est pas inutile et il suffit même de se rappeler ce qu'est le Talmud et quelles difficultés en offre la lecture, ou, pour mieux dire, le déchiffrement. Imaginez un texte rédigé tantôt en hébreu, tantôt en araméen, sans vocalisation ni ponctuation, où les questions et les réponses, les objections et les digressions se suivent, dans une langue obscure à force de concision, sans ordre, du moins apparent, de sorte que des matières souvent ardues sont examinées chemin faisant, tandis que d'autres, nécessaires pour éclairer le lahaq, doivent être cherchées ailleurs. A combien de points de vue ne faut-il pas se placer pour rendre intelligible cette Somme du droit civil et religieux des Juifs ?

Celui qui écrirait aujourd'hui le Commentaire de Raschi ne manquerait pas de l'intituler : Commentaire critique, explicatif, pratique, philologique, historique, etc. Le Commentaire de Raschi est tout cela, sans le dire.

Il repose, comme sur un fondement solide, sur une critique attentive du texte. L'auteur a soumis celui-ci à une revision sévère, consultant les manuscrits, les passages parallèles, mais aussi sa logique. Aussi ses lectures, si elles sont fondées en raison, ne représentent pas forcément la leçon primitive. Cette critique du texte, si elle ne fut pas toujours faite avec bonheur, eut un grand succès, et, grâce aux élèves de Raschi, qui introduisirent ses corrections dans le corps du texte, le texte de Raschi est devenu le texte ordinaire et reçu.

Le texte ainsi établi peut servir de base au commentaire proprement dit. Tantôt Raschi appuie ses explications sur des traditions orales ou écrites, tantôt il les tire de son propre fonds. Dans tous les cas, il étudie les textes simplement, mais à fond ; il les creuse, mais sans subtilité et sans violence. C'est merveille de voir avec

quelle sûreté et quelle aisance il évolue dans l'enchaînement des questions et des réponses, élaguant le superflu, mais ne reculant pas devant les explications nécessaires.

Il est, en effet, obligé parfois, soit pour faire comprendre la suite, soit parce qu'il y a eu ou qu'il peut y avoir discussion, mais surtout parce qu'il poursuit un but pratique, et que ces lois doivent être constamment appliquées — *quid leges sine moribus?* — il est obligé, dis-je, d'indiquer le résultat définitif des débats du Talmud, de déterminer la règle pratique, la « halacha ». Mais le plus souvent, il se confine dans son rôle de commentateur. En cela sa méthode lui est bien personnelle. Il n'est pas tant préoccupé de dégager la « halacha » que de faire comprendre l'ensemble et le détail de la discussion, en précisant le sens de chaque opinion émise et de chaque terme employé. C'est, en un mot, un commentaire grammatical. Expliquer le Talmul littérairement et littéralement, mais savez-vous qu'aujourd'hui encore, c'est une curiosité ?

Il est aussi rare de trouver un talmudiste qui ait l'esprit scientifique et qui tienne compte de l'histoire. Raschi se garde bien de confondre les différentes générations des docteurs, ou les divers rabbins entre eux ; il connaît leur biographie, l'époque et le théâtre de leur activité. Assurément, il lui arrive de commettre des erreurs, parce que ni la tradition, ni l'imagination ne peuvent suppléer à l'insuffisance de renseignements ou de sens critique. Mais, d'une façon générale, le Commentaire de Raschi fournit des indications précieuses et souvent uniques sur certains ouvrages, événements ou usages.

Critique du texte, explication grammaticale, substantielle et historique, tel est le *Commentaire talmudique* de Raschi, œuvre, certes, inimitable et dont on ne saurait se passer. Cette supériorité est due à la profonde connaissance qu'il avait du sujet. Il s'était vraiment rendu maître de sa matière ; il se l'était, si l'on peut dire, assimilée, au point qu'il lui arrive de reproduire, en deux passages différents, la même explication presque dans les mêmes termes, et sans se copier. En telle sorte que, si le Talmud a été comparé à une mer, on peut dire que Raschi y est le pilote le plus habile et le plus sûr.

breuses que considérables. Les disciples de Raschi, ses deux gendres, et surtout ses trois petits-fils furent les premiers Tossafistes, ainsi qu'on appelle les commentateurs français du Talmud, qui poursuivent l'œuvre de Raschi avec pénétration et originalité. Ce fut l'âge d'or du judaïsme français. Pendant deux siècles, une activité intense régna dans les écoles de Rameru, Dampierre, Paris, Sens, Touques, etc., sous la direction de maîtres éminents, Isaac l'Ancien, Juda Sire Léon, Moïse de Coucy, et cent autres.

Presque tous les Tossafistes se consacraient en même temps à l'étude du Talmud et de la Bible, et, sur ce dernier domaine, l'influence de Raschi s'exerça avec plus de bonheur encore. Des commentaires composés à son exemple rivalisent avec les siens et les dépassent même, quoiqu'ils aient été éclipsés par eux. Tels sont les travaux de Samuel b. Méir, de Joseph Kara, de Joseph Bechor-Schor, les représentants les plus connus — mais insuffisamment connus encore — de cette école exégétique française, qui peut rivaliser avec sa sœur d'Espagne pour la hardiesse, l'originalité et la simplicité de sa méthode. Malheureusement, cette période d'éclat ne fut pas longue, et, dès la fin du XIIIe siècle, la vieille tradition midraschique reparaît, toujours respectueuse de Raschi, mais plus fidèle à la lettre qu'à l'esprit de son exégèse.

Comme par compensation, sa renommée dépasse les limites de la France du Nord. Un peu après sa mort, il est connu en Provence et même en Orient. Les exégètes comme les talmudistes espagnols l'imitent ou le combattent, mais reconnaissent son autorité, et bientôt son autorité devient incontestée pour les uns et pour les autres.

Pendant ce temps, en France, les autodafés de livres et les expulsions ruinent les écoles et chassent les Juifs; au milieu de ces épreuves, la Bible et le Talmud, avec les *Commentaires* de Raschi, devenus inséparables du texte, sont leur suprême consolation et le lien de leur unité religieuse. Les Juifs de France portent d'ailleurs leur littérature à l'étranger, et la popularité de cette littérature s'accroît d'autant. Les *Commentaires talmudiques* de Raschi deviennent le manuel des savants, tandis que son *Commentaire du Pentateuque* est entre les mains de tous les fidèles et entre, pour ainsi dire, dans la vie religieuse des Juifs. De nombreuses légendes se forment

sur l'auteur, et plusieurs familles prétendent descendre de lui. Malheureusement, cette admiration est plus enthousiaste qu'intelligente; elle produit surtout des supercommentaires et des « Hiddouschim » pleins de subtilité. Bientôt la découverte de l'imprimerie va encore augmenter la popularité du maître. Son *Commentaire du Pentateuque* est le premier ouvrage hébreu dont la date d'impression nous soit connue — 1475 — et depuis, d'innombrables éditions se sont succédées jusqu'à nos jours.

L'influence de Raschi ne fut pas limitée aux cercles juifs. Le moine franciscain Nicolas de Lyre, qui vivait dans la première moitié du XIVe siècle, est l'auteur des « Postilles perpétuelles » sur la Bible, où il s'inspire à chaque instant de notre commentateur, tout en le combattant à l'occasion. Il a ainsi mérité le surnom de singe de Raschi, « simius Salomonis » : le latin dans les mots brave... la politesse. Il est plus poli, il est presque lyrique quand il proclame : « Si Lyra non lyrasset, Lutherius non saltasset » : Si Lyre n'avait pas chanté, Luther n'aurait pas dansé. Il a pourtant raison. Le chef de la Réforme a beaucoup pratiqué le commentaire du franciscain, et il a ainsi puisé indirectement à une source juive. Raschi a formé Nicolas de Lyre, Nicolas de Lyre a formé Luther.

Nous sommes d'ailleurs au XVIe siècle. Ce sont maintenant les humanistes chrétiens qui se mettent à l'étude de la langue hébraïque et de l'exégèse biblique, restées stationnaires chez les Juifs. Tous ces hébraïsants se servent de Raschi, comme d'un représentant de la tradition rabbinique officielle. De nombreuses traductions partielles sont publiées en latin ; enfin Breithaupt publie, au commencement du XVIIIe siècle, une bonne traduction complète.

Chez les Juifs cependant, l'œuvre de Raschi, qui avait été un asile, menaçait de devenir une prison. Les rabbins du XVIIIe siècle y usent leur savoir et leur subtilité. Il faudra attendre que quelques savants inaugurent de notre temps l'étude scientifique du Talmud. Mais sur le domaine de l'exégèse, c'est déjà Mendelssohn et ses disciples qui remettent en honneur le « peschat », et font un emploi judicieux des commentaires du rabbin français. L'œuvre de Raschi semble d'ailleurs liée aux destinées de la littérature juive. Léopold Zunz, qui en est le rénovateur, débute par une étude qui

fonde la réputation scientifique de Raschi en même temps que la sienne propre.

Malheureusement l'insuffisance de sa critique biblique n'a pas permis à Raschi d'occuper une grande place dans l'histoire de l'exégèse. On revient cependant de ce dédain exagéré, sinon injustifié, et une compagnie de savants juifs qui publient en ce moment une série de commentaires critiques de la Bible — pour une fois la France y est représentée, — commence à lui rendre justice. A plus forte raison est-il resté l'oracle des Juifs orthodoxes; son commentaire est étudié par les enfants en même temps que le texte, et j'ai vu en Pologne des jeunes filles qui se vantaient de lire le Pentateuque avec Raschi.

Le temps et la science se chargeront de mettre chaque chose à sa place, de donner à chaque œuvre sa place et sa valeur. L'influence de Raschi deviendra plus heureuse, sans cesser d'être aussi considérable. Le Commentaire talmudique surtout gagnera à être étudié plus scientifiquement. Raschi s'est taillé là un domaine où il est au-dessus de toute imitation et de toute critique. Il y a quelques années, un imprimeur ayant voulu éditer le Talmud, les rabbins déclarèrent qu'ils lui refuseraient leur approbation s'il ne publiait pas en même temps le Commentaire de Raschi. Je n'en finirais pas, si je ne tenais à finir.

Et maintenant, Messieurs, que j'ai trouvé

Le secret d'ennuyer *sans* celui de tout dire,

il me faut résumer et conclure. La vie de Raschi est remarquable par son cours laborieux et paisible, ce qu'expliquent son esprit actif et curieux, son caractère affable et modeste. Ses qualités et ses dons apparaissent dans son œuvre aussi considérable par son étendue et ses mérites propres que par son influence persistante et féconde.

Comme homme et comme écrivain, Raschi personnifie le judaïsme de la France du Nord. On vous a montré ici même dans Agobard et dans Amolon la politique de l'Eglise, dans Philippe-Auguste et dans Philippe-le-Bel, celle des rois de France à l'égard des Juifs. On paraît faire de la satire, et pourtant on ne fait que de l'histoire quand on oppose les Juifs à leurs ennemis. On doit vous

présenter bientôt le judaïsme languedocien et provençal, échauffé et éclairé par le soleil du Midi et le contact des Arabes, où la diffusion des connaissances enfante le conflit de la philosophie et de la foi. Le judaïsme du Nord, privé de ces lumières, ne connut pas ces orages ; il resta plongé dans l'étude de la Bible et du Talmud. C'est pourquoi son histoire se réduit à celle de ses rabbins, et ceux-ci sont des précurseurs ou des disciples de Raschi. Tout le mouvement intellectuel se ramène à lui.

Cette action profonde n'est même pas limitée à la France et au moyen âge : aujourd'hui encore, le judaïsme tout entier obéit à l'impulsion qui lui fut alors imprimée sur les bords de la Seine. Par là, Raschi l'emporte sur les plus profonds théologiens et les poètes les plus brillants du judaïsme espagnol. Ni Juda Halévi, ni peut-être Maïmonide n'ont exercé cette action profonde. L'œuvre du rabbin de Troyes fut autrement durable et féconde.

Elle doit d'ailleurs cette popularité à son caractère profondément juif. Le *Guide des Égarés* et le *Divan* de Juda Halévi sont des produits de l'esprit juif greffé sur la culture arabe ; aujourd'hui, ils apparaissent un peu comme des fruits exotiques. Raschi, au contraire, appartient tout entier au judaïsme, quoique lui aussi plonge ses racines et étende ses rameaux sur le sol national : car ce Juif et ce Talmudiste est français, non seulement parce qu'il a vécu et écrit en France, mais parce que son esprit a des affinités avec l'esprit français. Richard Simon revendiquait, non sans fierté, pour notre pays, l'honneur d'avoir donné le jour à ce rabbin : les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ne l'ont pas jugé indigne d'occuper une place dans l'histoire du mouvement scientifique au moyen âge, et aujourd'hui son nom figure sur la façade de la Bibliothèque Sainte-Geneviève.

Et voilà pourquoi tous les Juifs en général, mais particulièrement les Juifs français, doivent garder le souvenir de Raschi et le culte de son œuvre. Longtemps encore ses écrits, si clairs, si objectifs, seront étudiés, admirés et imités, tandis que sa physionomie, si éminemment sympathique, sera entourée et comme éclairée de la triple auréole de la science, de la piété et de la vertu. *Gloria majorum lumen posteris est.*

CÉLÉBRATION DU 25e ANNIVERSAIRE

DE LA

FONDATION DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

Le Conseil ayant décidé de célébrer, par un banquet et une soirée musicale et littéraire, le 25e anniversaire de la fondation de la Société, cette solennité a eu lieu le 14 mars 1905, à la salle Hoche, sous la présidence de M. le Dr Henri DE ROTHSCHILD. Assistaient au dîner : MM. BAYET, directeur de l'Enseignement supérieur, Elkan ADLER, de Londres, M. et Mme Henri BECKER, M. et Mme Georges BERR, M. et Mme Maurice BLOCH, MM. Abraham CAHEN, le baron CARRA DE VAUX, Paul CERF, M. et Mme DEBRÉ, M. et Mme Hartwig DERENBOURG, M. et Mme DIEULAFOY, M. René DREYFUS, M. et Mme J.-H. DREYFUSS, MM. Edouard DE GOLDSCHMIDT, David HAGUENAU, HERTZ, M. et Mme Zadoc KAHN, M. le Dr et Mme Léon-Zadoc KAHN, M. et Mme Paul KINSBOURG, M. et Mme Mayer LAMBERT, MM. Lucien LAZARD, Joseph LEHMANN, Paul LEHMANN, Anatole LEROY-BEAULIEU, M. et Mme Israël LÉVI, M. et Mme Sylvain LÉVI, MM. Léon LÉVY, Raphael LÉVY, le Dr Arnold NETTER, Alphonse OCHS, J. OPPENHEIMER, M. et Mme Théodore REINACH, MM. Frédéric REITLINGER, Jean RÉVILLE, M. et Mme Moïse SCHUHL, M. et Mme Moïse SCHWAB, M. Emile STRAUS, M. et Mme Emmanuel WEILL, M. et Mme Julien WEILL.

Au dessert, M. le Dr Henri DE ROTHSCHILD prononça les paroles suivantes :

MESDAMES, MESSIEURS,

La Société des Études juives a bien voulu me nommer son président pour l'année 1905. Cet honneur m'a vivement touché, car votre Comité a eu la délicate pensée de m'offrir ce fauteuil vingt-

cinq ans après que mon père regretté l'eut occupé. Aussi est-ce avec une réelle émotion que je le prie d'accepter l'expression de toute ma gratitude.

Il y a à peu près vingt-cinq ans qu'un groupe d'érudits et de chercheurs se réunirent pour fonder une Société dont le but devait être de favoriser le développement des études relatives au Judaïsme. Celui qui eut l'idée de créer cette Société n'était autre que M. le Grand Rabbin de France, M. Zadoc Kahn, dont les idées généreuses et utiles ne se comptent pas. Sa voix éloquente trouva une oreille attentive auprès d'un lettré qui s'était fait connaître tant par ses recherches littéraires que par ses travaux de droit et qui avait pour le judaïsme un culte véritable. Cet homme, qui fut à la fois un savant et un philanthrope, était le baron James de Rothschild, mon père. Ses travaux ont illustré la science paléographique et la bibliographie française. Sa mort prématurée a été pour tous ceux qui l'entouraient et pour la science qu'il affectionnait une perte irréparable. Celui que j'ai malheureusement trop peu connu savait qu'il y avait dans le passé du judaïsme, dans la littérature talmudique, un champ des plus vastes à exploiter, où il n'y avait qu'à fouiller pour découvrir des richesses inépuisables. Déjà il avait puissamment aidé à faire revivre, en créant la Société des anciens textes français, les œuvres littéraires et scientifiques oubliées dans les dépôts de manuscrits. Grâce à son érudition, à sa méthode, à son ardeur au travail, la Société des anciens textes français, richement dotée, a pu créer toute une bibliothèque de documents intéressant notre histoire littéraire. Il fit œuvre de vrai Français en consacrant son temps à mettre à la disposition du monde savant les monuments que seuls quelques bibliophiles pouvaient utiliser.

Mais, alors que l'esprit scientifique nuit parfois aux sentiments religieux, il en fut autrement pour le baron James de Rothschild, qui sut unir ses qualités de savant à celles de croyant. Il pensa, avec un éclectisme de lettré, qu'à côté de la littérature nationale, il y en avait une autre qu'il serait bon de faire revivre. En effet, à l'étranger et plus particulièrement en Allemagne, on s'était préoccupé de la littérature et de l'histoire du judaïsme. Des périodiques avaient été créés, des sociétés fondées dans le but de jeter

une lumière nouvelle sur des faits historiques quelque peu ignorés, ou contestables, et sur des légendes utiles à détruire. Des documents importants n'ont-ils pas été publiés? Ne doit-on pas à nos voisins d'outre-Rhin une histoire du judaïsme qui représente un monument historique du plus grand intérêt? Fallait-il que la France restât en arrière, elle toujours à la tête du progrès et en quête de nouveautés, ayant à sa disposition des intelligences sagaces, les bonnes volontés les plus zélées? Aussi, la création d'une société pour le développement des études relatives au Judaïsme s'imposait, quand le baron James de Rothschild fit, en novembre 1879, un appel aux savants Israélites. Sa voix fut entendue, ses vœux rapidement réalisés. La Société des Études juives était constituée. Dès sa première assemblée, le baron James de Rothschild en fut nommé président à l'unanimité. C'était évidemment un gage de prospérité et d'avenir, mais, hélas, peu de temps après, du fait de l'implacable destinée, la Société devait perdre son premier président. Toutefois, l'impulsion était donnée et si puissamment que notre Société se développa rapidement, de façon inespérée, à telle enseigne qu'elle finit par être reconnue d'utilité publique. Je serais malvenu à vous faire ici l'historique de ces vingt-cinq années d'une existence laborieuse et utile. Je me trouverais, en effet, au-dessous de ma tâche, dans une infériorité telle que je m'exposerais aux plus graves lacunes et à des anachronismes que la plupart d'entre vous pourraient séance tenante redresser. Cet historique de vingt-cinq années de travail ne pourrait être, de ma part, que la transcription de titres de documents, et cette transcription n'aurait même pas la valeur de l'inédit, car elle aurait été puisée dans les tables de matières d'une Revue que les membres de la Société des Études juives ont non seulement lue, mais étudiée

Je vous dirai, cependant, qu'un fait est particulièrement à remarquer, c'est que la Société des Études juives, contrairement à ce qui se passe souvent, n'a pas manqué à ses engagements. Elle n'a pas réuni d'assemblée générale pour modifier, même légèrement, le texte de ses primitifs statuts; c'est vous dire qu'elle a été fidèle à son programme et cela, depuis vingt-cinq ans. Elle a voulu faire abstraction complète des préjugés, elle a recherché uni-

quement la vérité, elle a laissé à tous les collaborateurs de sa Revue une entière responsabilité, ne voulant imposer à personne une doctrine. La vérité historique et scientifique a été son seul but et sa seule préoccupation. Aussi, les membres de notre Société n'ont-ils pas été surpris quand ils ont été invités à assister à des conférences ou à des lectures faites par des personnalités de toute confession qui, par leurs études, leurs recherches et leurs travaux ont su mériter la reconnaissance du judaïsme, l'estime et parfois l'admiration de la postérité. L'Histoire et la Science doivent être au-dessus des préjugés et nos auditeurs n'ont pu que se féliciter du libéralisme de ceux qui avaient fait appel à ces conférenciers. Et n'est-ce pas une gloire pour nous que d'avoir été honorés du concours d'hommes tels que Renan, Gaston Paris, Maspéro, Cagnat, Albert et Jean, Réville, Dieulafoy. Perrot, Leroy-Beaulieu et tant d'autres ?

Quel fut le résultat de cette façon véritablement scientifique de traiter l'histoire du judaïsme ? Alors qu'à l'étranger des sociétés et des publications ont été créées pour n'avoir qu'une durée éphémère, la Société française des Études juives est en pleine prospérité, puisqu'elle fête aujourd'hui ses noces d'argent.

De ceux qui ont travaillé à la prospérité de notre œuvre, beaucoup, par le cours naturel des choses, nous ont été ravis et il n'est que juste de rappeler leur souvenir en cette soirée, comme je le faisais tout à l'heure pour notre président-fondateur. Les uns sont partis chargés de jours, après une carrière admirablement remplie, tels J. Derenbourg, Frank, Michel Erlanger. D'autres ont laissé, avec le regret de ce qu'ils avaient été, celui de ce qu'ils auraient pu encore faire et ceux-là, hélas! sont les plus nombreux : les deux frères admirables, Arsène et James Darmesteter; enfin, celui qui résumait en lui la Société, qui en était l'âme, Isidore Loeb. Leur vie a été profondément utile à notre Société et, encore aujourd'hui, c'est d'eux qu'elle s'inspire.

La Société des Etudes juives compte encore beaucoup de ceux qui assistèrent à sa première séance. Ils m'en voudraient de les nommer, ce serait trahir leur âge. Mais peut-on parler de la Société sans exprimer sa reconnaissance à M. Zadoc Kahn, qui en a été le bon génie, à M. Th. Reinach, qui, depuis sa fondation, ne lui a ja-

mais marchandé son concours infatigable et précieux, à M. Schwab qui en est le trésorier modèle?

Comme je vous le disais tout à l'heure, Mesdames et Messieurs, je n'ai que bien peu de titres pour occuper le fauteuil présidentiel. Mes prédécesseurs ont porté des noms illustres et ont joué un rôle des plus féconds dans l'histoire de notre Société. Mais ici, comme dans toute autre société, le Président ne constitue pas à lui seul l'âme active de l'œuvre. Il y a autour de lui un certain nombre de collaborateurs qui travaillent et qu'une modestie, souvent regrettable, empêche de faire apprécier suffisamment. Ils sont toujours sur la brèche à la recherche ou d'adhérents nouveaux ou de concours tant pour les conférences que pour la Revue. Ce sont les membres du Comité de publication, dont les efforts constants et l'inlassable abnégation font vivre la Société.

Je manquerais à mon devoir le plus strict en ne rendant pas hommage aux services considérables rendus par un autre de nos collaborateurs dont la modestie voudrait que je le laissasse dans l'ombre ; mais je ne puis oublier celui à qui nous devons l'organisation de cette fête si cordiale et si touchante. Il occupe aujourd'hui une situation importante dans le judaïsme français. Professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, rédacteur en chef de la Revue, il est un de ceux qui connaissent le mieux l'histoire religieuse du judaïsme. Son passé a été des plus heureux, et nul doute qu'un avenir non moins brillant ne lui soit ouvert. Proche parent de notre cher grand-rabbin de France, dont il partage les sentiments si élevés, il en est le collaborateur le plus dévoué. Le rôle qu'il joue dans l'administration de notre Société est un gage certain de sa prospérité et de son avenir. Je crois être ici l'interprète de tous en adressant à M. Israël Lévi l'expression de notre gratitude sincère pour les services constants qu'il rend non seulement à notre Société, mais encore au judaïsme français par les sentiments qu'il professe, par la précision et la diversité de ses connaissances, par l'éloquence avec laquelle il sait communiquer sa conviction profonde.

Il m'est doux aussi de remercier en votre nom M. Bayet, directeur de l'Enseignement supérieur, qui a bien voulu être des nôtres ce soir et rehausser par sa présence l'éclat de cette fête intime.

Je n'ajoute plus qu'un mot. Je me contente, pour terminer, de vous demander de vouloir bien vous associer à moi pour porter la santé de la Société des Études juives et plus particulièrement celle de ses deux dévoués administrateurs : M. le grand-rabbin Zadoc Kahn et M. Israël Lévi. Je souhaite à la Société française des Études juives de célébrer, en 1930, ses noces d'or, et à vous, Messieurs et Mesdames, d'être tous réunis à nouveau à l'échéance de ce long bail afin d'adresser de nouveaux remerciments à tous les collaborateurs de la Société pour les nouveaux efforts qu'ils auront faits et pour les nouveaux services qu'ils auront rendus à la science.

M. Bayet dit qu'il a accepté avec empressement l'invitation du Conseil de la Société des Études juives, heureux de lui apporter l'hommage de sa sympathie. Dans l'ensemble des œuvres voués en France à l'étude du passé, la Société des Études juives avait sa place marquée : le passé qu'elle se propose de faire revivre est des plus glorieux, c'est celui d'un peuple qui a eu la passion de la justice. La façon dont les collaborateurs de la *Revue des Études juives* se sont acquittés de leur tâche ne mérite que des félicitations. M. Bayet boit à la prospérité d'une œuvre qui a eu de si heureux débuts.

M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn prononça les paroles suivantes :

Mesdames et Messieurs,

Le Comité d'organisation de cette charmante fête a bien voulu me faire la gracieuseté de me réserver une place dans la série des toasts, qui sont l'accompagnement obligé de tout banquet et font partie intégrante du dessert au même titre que le vin de Champagne. Je lui en exprime ma sincère reconnaissance, puisqu'il me fournit l'occasion de remercier immédiatement notre cher Président, M. le baron Henri de Rothschild, des paroles trop flatteuses qu'il vient de m'adresser et du bien qu'il a dit de quelqu'un qui me touche de près.

Je m'imagine, Mesdames et Messieurs, que, si mon nom figure au programme de cette réunion, ce n'est pas à mes fonctions religieuses que je dois cet honneur : la Société des Etudes juives se défend, en effet, et elle en a pleinement le droit, d'être une œuvre confessionnelle. Mais on s'est rappelé que je suis un de ceux qui ont pris

part à la fondation de notre Société et qui hélas ! ne sont plus tous avec nous, loin de là. Eh bien ! ce mérite, je le revendique hautement ; je ne suis pas fâché qu'un jour, le plus tard possible, alors que les amis se mettent à glaner de toute part pour composer une gerbe présentable, on puisse dire : « Il fut aussi un des promoteurs de la Société des Etudes juives ! »

Mesdames et Messieurs, il faut rendre à chacun ce qui lui est dû ; et à l'occasion de notre vingt-cinquième anniversaire, je considère comme un acte de justice de prononcer ici un nom, qui ne rappellera peut-être rien de précis à quelques-uns d'entre vous, mais qui, aux yeux de ceux qui savent, signifie intelligence, esprit d'initiative, amour éclairé du judaïsme, bonté et dévouement ; c'est le nom de Charles Netter, qui, à côté de tant d'autres services inoubliables rendus à notre culte, s'est acquis un titre durable à notre gratitude en créant, en développant cette belle école agricole de Jaffa, cette institution de *Mikwe Israël*, point de départ du mouvement remarquable qui, depuis une trentaine d'années, tend à ramener les populations juives les plus déshéritées du monde vers la noble occupation de nos ancêtres primitifs, vers la culture de la terre.

Charles Netter, qui m'honorait de son amitié, venait me voir souvent et m'entretenait des intérêts du judaïsme, qui lui tenaient fortement à cœur. Frappé de l'émiettement de nos forces, peiné du manque de cohésion qu'il constatait parmi les membres de notre Communauté parisienne et surtout parmi notre jeunesse, il rêvait, il appelait de tous ses vœux la création d'un centre commun, d'un lieu de réunion, d'une sorte de cercle amical où nos jeunes gens pussent se rencontrer, s'instruire, se distraire et apprendre surtout à se serrer les coudes. Je ne pus que faire bon accueil à ces idées et entrer dans des vues exposées avec la chaleur communicative et la conviction qui étaient au fond de son caractère. « J'ai votre affaire », lui dis-je, et j'allai trouver le baron James de Rothschild, que nous sommes si heureux de voir revivre, en quelque sorte, après vingt-cinq années, dans la personne de notre président actuel, épris comme lui de science, passionné comme lui pour le progrès et sachant comme lui mettre son temps, son activité, ses ressources au service des causes qui intéressent la patrie et la religion. Comme je

y attendais, le baron James fut immédiatement conquis. Il se t à la tête du mouvement, sut grouper autour de lui quelques amis son âge, sur lesquels il pouvait compter, et la cause était gagnée! J'ai encore présente à l'esprit notre première réunion, où furent és les fondements de la nouvelle Société. Du premier coup on se t d'accord sur le nom qu'il convenait d'adopter, sur les principes i devaient nous diriger, et on arrêta un programme qui, nous uvons nous rendre ce témoignage, a été scrupuleusement respecté puis : culte sévère, exclusif de la science, recherche impartiale de vérité historique, sans aucune arrière-pensée de polémique religuse, de prosélytisme ou même d'édification, portes largement vertes à tous les travailleurs sérieux et de bonne foi ; fondation n recueil périodique, publication de traductions d'œuvres importes léguées par l'antiquité et de travaux originaux, conférences nature à intéresser le grand public aux résultats acquis par les vants de profession, tout cela fut proposé, discuté, décidé dans te mémorable séance. La Société des Etudes juives était née et, nme vous voyez, née sous d'heureux auspices, puisqu'elle a fait llamment son chemin dans le monde et qu'elle est arrivée, sans ombre, à l'âge adulte.

Messieurs, je n'oserais affirmer que Charles Netter fût absolument isfait de la tournure qu'avait prise sa conception première : on lui ait quelque peu changé son enfant en nourrice. A son association rayante et jusqu'à un certain point mondaine on avait substitué œuvre grave et sévère, que personne ne saurait accuser de trop rifier aux grâces. Mais j'ai la certitude que si nous avions le bonr de voir Charles Netter au milieu de nous ce soir, il ne ferait une difficulté de reconnaître que les organisateurs de notre Sote ont bien fait ce qu'ils ont fait. Qui sait à quels écueils se serait rtée l'œuvre telle qu'il l'avait conçue? Quels froissements d'amourpre et quelles rivalités elle eût suscités? La science, elle, quand la cultive pour elle-même, est un puissant ciment pour unir les rits et les volontés; elle sait se mettre au-dessus de toutes les ersités d'opinions, de confessions et de nationalités; les frontières rales comme les frontières matérielles lui sont inconnues. Elle qu'un but, qu'un désir, qu'une ambition : voir clair dans les choses

du passé, dissiper les obscurités qui voilent la réalité, ressusciter, avec le plus d'exactitude et de relief possible, la vie, la pensée, l'âme de nos devanciers; et pour atteindre son but, elle ne dédaigne aucun effort sérieux, ne refuse aucun concours loyal. C'est, je crois, Messieurs, un honneur pour nous que nous puissions compter, au nombre des collaborateurs de notre Revue et de nos conférenciers, tant de savants, tant de penseurs distingués, tant d'écrivains éminents, qui, sans appartenir soit à notre confession soit à notre pays, sont venus à nous, enrichissant notre Revue du fruit de leurs recherches et animant nos conférences de leur parole autorisée, éloquente souvent, instructive toujours.

Ah! Messieurs, comme il serait à souhaiter qu'il y eût à l'usage des hommes beaucoup de ces îlots paisibles et enchantés, épargnés par la fureur des passions qui s'entrechoquent, fermés aux vents desséchants des haines et des violences gratuites, mais où les mains s'étreignent fraternellement, où les cœurs n'ont aucune peine à s'entendre, et où l'on travaille de concert au bien commun, qu'il s'agisse de hâter les progrès de la science ou ceux de l'œuvre sociale!

Mesdames et Messieurs, est-ce à dire pour cela que nous ayons méconnu les intérêts particuliers du judaïsme? Loin de là! N'est-il pas de la plus haute importance pour lui que son passé soit connu, que ses doctrines soient fidèlement exposées, que le premier venu puisse se rendre compte de ce qu'il est et de ce qu'il vaut, des œuvres produites par le génie de ses poètes, de ses prophètes, de ses penseurs, des idées qu'il a semées dans le monde, de ses triomphes et de ses revers, de ses grandeurs et de ses lacunes, de ses qualités et de ses défauts? Car nous n'avons pas la sotte prétention d'être parfaits, et nous ne savons pas mauvais gré à l'illustre écrivain que j'ai l'honneur d'avoir pour voisin d'avoir, avec une rare impartialité et en toute connaissance de cause, mis en lumière le bien et le mal qu'on peut dire de nous. Nos plus anciennes archives, la majeure partie de notre littérature, un grand nombre de documents qui s'occupent de nous sont écrits dans une langue qui n'est pas accessible à tout le monde. La Société des Etudes juives, dans les cinquante volumes de sa Revue et dans ses autres publications, offre à tous ceux qui sont curieux de connaître notre histoire une mine inépuisable de ren-

seignements de toute nature. C'est encore le meilleur moyen de clore la bouche de la sottise et de l'ignorance, et de faire tomber les préjugés.

Nous avons aussi, Messieurs, la prétention d'avoir fait quelque chose pour l'honneur de notre pays. L'éminent orateur qui m'a précédé l'a dit en termes éloquents : la France, qui, dans le passé, avait cultivé avec un véritable éclat les études auxquelles nous nous consacrons, s'était, au siècle dernier, laissé quelque peu distancer par ses rivaux de l'étranger. Il nous est doux de penser que nous avons fait de notre mieux pour la relever de cette apparente déchéance ; et si notre Revue a conquis sa place, une place en vue, dans le monde des savants, notre patriotisme a le droit de s'en applaudir. La sympathie dont le Gouvernement de notre pays nous a donné des preuves significatives, en nous accordant son appui, en nous conférant la faveur de la Reconnaissance d'utilité publique et en nous décernant une distinction honorifique dont nous sommes fiers, la présence à cette fête de notre vingt-cinquième anniversaire de tant de personnes distinguées qui sont étrangères à notre culte ne nous permettent-elles pas d'affirmer que notre œuvre, si modeste qu'elle soit, peut être considérée comme un élément du patrimoine national ?

Mais il est temps de mettre une fin à ces propos de table, car je ne voudrais pas imposer une trop longue épreuve à votre patience ; et puisqu'il faut boire à quelque chose, je vous propose, Mesdames et Messieurs, de boire à l'union des hommes par la science, par la recherche désintéressée et loyale de la vérité.

M. Israël Lévi dit qu'il ne s'attendait pas à être accablé de tant de compliments, qu'il voit dans les paroles du Président la marque de sa bienveillance excessive. Il ne l'en remercie que plus vivement et est heureux de l'occasion d'exprimer au Conseil sa reconnaissance pour la confiance qu'il ne cesse de lui accorder depuis vingt-cinq ans. Il fallait quelque hardiesse pour appeler à un poste aussi difficile que celui de Secrétaire de la rédaction d'une Revue un jeune homme à peine sorti de l'école. Il est vrai que sa tâche lui était rendue facile par celui qui, pendant plus de dix années, fut vraiment l'âme de la Revue, son regretté et inoubliable maître,

Isidore Loeb. Il n'a eu, après la mort de ce savant, qu'à s'inspirer de ses traditions. Il doit encore de la reconnaissance à la Société pour lui avoir donné l'occasion, par l'exercice de ses fonctions, de nouer avec les membres du Conseil et les collaborateurs de la Revue des relations et des affections qui lui sont chères. Il n'a garde d'oublier ceux que la distance a empêchés d'assister à la solennité de ce jour. Si la *Revue des Études juives* compte en France de nombreux amis, elle a peut-être à l'étranger plus de lecteurs ; elle y a surtout des collaborateurs éminents dont le concours est un gage de son succès. Un de ces collaborateurs a bien voulu traverser la Manche pour prendre part aux agapes de cette soirée, c'est M. Elkan Adler, le globe-trotter de la science juive, le savant qui a eu le mérite de pressentir les richesses contenues dans la « Gueniza » du Caire, qui a découvert nombre de documents, inédits et du plus haut prix, qui a réuni une des plus belles bibliothèques hébraïques du monde, qui ouvre largement ses trésors à qui veut les utiliser, à son exemple. C'est à sa santé, à celle des amis et collaborateurs de la *Revue des Études juives*, français et étrangers, qui ont fait de cette publication un organe apprécié de la science désintéressée et sévère, que M. Israël Lévi boit et propose à la réunion de boire avec lui.

M. Elkan ADLER répondit à ce toast par quelques paroles pleines d'humour.

La Société des Etudes juives a reçu, à l'occasion de sa fête, de nombreux témoignages de sympathie de ses adhérents et de ses collaborateurs ; elle remercie en particulier de leurs félicitations et vœux MM. le Rev. Chief Rabbi H. ADLER, le baron DE ROSENTHAL, Paul DE KOKOVTSOFF, M. KAYSERLING, S. POZNANSKI, H. GROSS, D. SIMONSEN.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 27 AVRIL 1904.

Présidence de M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

L'heure des conférences est maintenue par le Conseil (dimanche, 5 heures). A la majorité, le Conseil décide que les conférences auront lieu en 1904-05 dans la salle consistoriale.

M. Théodore Reinach propose de restreindre à une période ou à une question déterminée les sujets de conférences de 1904-05. M. Albert Cahen estime que l'on pourrait donner six conférences dans l'espace de quatre mois (décembre à fin mars). Ces propositions sont adoptées.

M. Théodore Reinach propose comme sujet de conférences le *Judaïsme en France*. Adopté.

M. Théodore Reinach demande que des membres étrangers au Conseil puissent faire partie du Comité de publication. La proposition est adoptée en principe.

M. Théodore Reinach fait une communication sur des antiquités juives d'Asie-Mineure.

SÉANCE DU 29 JUIN 1904.

Présidence de M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

Il est donné lecture d'une lettre de M. Théodore Reinach proposant une série de sujets de conférences relatifs à l'histoire des Juifs de France et indiquant quelques conférenciers. Le Conseil charge M. Israël Lévi de s'entendre avec M. Reinach pour rédiger un programme définitif des conférences.

Pour célébrer le 25e anniversaire de la fondation de la Société, M. Derenbourg propose de faire une cérémonie solennelle, un banquet et une réception. La question est mise à l'ordre du jour de la prochaine séance. Il est décidé que la cérémonie aura lieu après l'assemblée générale et au mois de mars.

Le Conseil délègue MM. Schwab et Israël Lévi pour représenter la Société au Congrès des Orientalistes à Alger.

M. Lazard signale l'intérêt de la publication faite par M. Longnon de documents relatifs à la Champagne.

SÉANCE DU 26 OCTOBRE 1904.

Présidence de M. ÉDOUARD DE GOLDSCHMIDT, *président.*

M. Grunbaum, ne pouvant plus assister régulièrement aux séances du Conseil, donne sa démission de secrétaire.

M. Théodore Reinach annonce que M. Anatole Leroy-Beaulieu est disposé à faire une conférence sur *Les Juifs russes en Amérique.*

M. Israël Lévi donne la liste des sujets de conférences qu'il a dressée, de concert avec M. Th. Reinach, pour l'hiver 1904-05. Le Conseil fixe la date approximative de ces conférences.

Le Conseil décide que la célébration du 25e anniversaire de la fondation de la Société comportera un banquet suivi d'une soirée littéraire.

M. Lévi expose qu'un des collaborateurs de la *Revue* a l'intention de reproduire ses articles dans un autre périodique, et il demande que l'on examine le droit de propriété de la *Revue*. Sur la proposition de M. le Président, le Conseil prie M. Bickart-Sée de rédiger une consultation juridique à cet égard.

M. Théodore Reinach annonce que le troisième volume de *Josèphe* est terminé.

M. Schwab communique une inscription funéraire qu'il croit appartenir au XVe siècle.

SÉANCE DU 30 NOVEMBRE 1904.

Présidence de M. ÉDOUARD DE GOLDSCHMIDT, *président.*

M. Bickart-Sée rapporte qu'il a étudié la question de propriété de la *Revue* à l'égard des articles qui pourraient être reproduits par leurs auteurs. Il n'y a aucune règle fixe sur la matière. Le Conseil décide, sur la proposition de M. Lévi, de prévenir les collaborateurs que la Société se réserve le droit exclusif de reproduire les articles parus dans la *Revue*. Le Conseil adresse ses remerciements à M. Bickart-Sée.

M. Théodore Reinach fait une communication sur le contenu hypothétique de l'arche sainte.

SÉANCE DU 12 JANVIER 1905.

Présidence de M. ÉDOUARD DE GOLDSCHMIDT, *président.*

M. Schwab expose l'état du budget de 1904 et le projet de budget pour 1905, qui est adopté.

Le Conseil décide de proposer pour la présidence de la Société en 1905 le baron Henri de Rothschild.

M. Lévi propose la candidature de M. Julien Weill comme membre du Conseil en remplacement d'un membre démissionnaire.

Le Conseil examine divers moyens de faire de la propagande pour recruter des adhérents à la Société. Sur la proposition de M. Théodore Reinach, il est décidé que des bulletins de souscription seront distribués à l'occasion des conférences.

La date de la célébration du jubilé de la Société est fixée au 25 mars. La souscription sera de 15 francs pour les Sociétaires. Ceux-ci pourront être accompagnés d'une dame de leur famille. Le Conseil nomme une commission chargée d'organiser le banquet et la soirée littéraire.

SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1905.

Présidence de M. LAZARD, *vice-président.*

M. Lévi annonce que le banquet aura lieu le 14 mars à la salle Hoche. Sur la proposition de la Commission, le Conseil décide que les personnes ayant rendu des services à la Société seront invitées au banquet. Les personnes étrangères à la Société qui désireraient assister au dîner seront autorisées à y souscrire.

Le Conseil élit comme membres du Bureau : MM. LAZARD et BICKART-SÉE, vice-présidents ; MM. LAMBERT et Julien WEILL, secrétaires ; M. SCHWAB, trésorier.

Le Comité de publication est maintenu en fonctions.

SÉANCE DU 29 MARS 1905.

Présidence de M. LAZARD, *vice-président.*

Sont reçus membres de la Société : MM. Raoul Bloch, Gouguenheim, Arthur Spitzer, Isidore Lévy, Lazare Weiler, présentés par MM. Léon Lévy, Schwab, Julien Weill, Th. Reinach, Lazard et Sylvain Lévi.

La Société vote l'achat d'un certain nombre d'exemplaires des ouvrages de M. Louis Lévy, *la Famille dans l'antiquité israélite* et *la Métaphysique de Maïmonide.*

Le Conseil décide de publier le compte rendu de la cérémonie du 25e anniversaire de la fondation de la Société, et vote des remerciements aux organisateurs du banquet.

Les Secrétaires,

Mayer LAMBERT,
Julien WEILL.

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

RECONNUE D'UTILITÉ PUBLIQUE PAR DÉCRET EN DATE DU 6 DÉCEMBRE 1896

STATUTS

TITRE PREMIER. — *But de la Société.*

ARTICLE PREMIER. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

ART. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

TITRE II. — *Composition de la Société.*

ART. 3. — La Société se compose : 1° de membres actifs, qui doivent être Français et jouir de leurs droits civils et politiques ; 2° d'associés étrangers. Les uns et les autres peuvent être : A : membres fondateurs ; B : membres perpétuels ; C : membres souscripteurs.

ART. 4. — Les membres souscripteurs sont ceux qui payent une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

ART. 5. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

ART. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves, le membre intéressé ayant été préalablement appelé à four-

nir des explications, sauf recours à l'Assemblée générale ; 3° pour les membres titulaires, par défaut de paiement de la cotisation annuelle.

TITRE III. — *Administration et fonctionnement.*

Art. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

Art. 8. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale parmi les membres actifs. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 9. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

Art. 10. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'Assemblée générale. Le président n'est pas rééligible immédiatement.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 11. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

Art. 12. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

Art. 13. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

Art. 14. — Toutes les fonctions de membre du Conseil d'administration sont gratuites.

Art. 15. — L'Assemblée générale se compose des membres actifs de la Société ; elle se réunit au moins une fois par an.

Art. 16. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil. Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

Art. 17. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société, approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement des

membres du Conseil et à la nomination du président ; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre VI, et sur la dissolution de la Société dont il est question au titre VII.

Art. 18. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil et adressé à tous les membres et aux Ministres de l'Instruction publique et de l'Intérieur.

Art. 19. — Les délibérations du Conseil d'administration relatives à l'acceptation de dons et legs, les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux acquisitions et échanges d'immeubles, aliénations de biens dépendant des fonds de réserves et prêts hypothécaires ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

Art. 21. — Les ressources annuelles de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires ; des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société ; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature.

Art. 23. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État ou en obligations nominatives de chemins de fer dont le minimum d'intérêt est garanti par l'État. Il peut être également employé en acquisition d'immeubles pourvu que ces immeubles soient nécessaires au fonctionnement de la Société, ou en prêts hypothécaires, pourvu que le montant de ces prêts réuni aux sommes garanties par les autres inscriptions ou privilèges qui grèvent l'immeuble ne dépasse pas les deux tiers de sa valeur estimative.

TITRE V. — *Modification des Statuts.*

Art. 24. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

Art. 25. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 26. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

TITRE VI. — *Dissolution de la Société.*

Art. 27. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

Art. 28. — La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins les deux tiers des membres de la Société présents à l'assemblée ou votant par correspondance. Le vote par correspondance est admis. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement.

Art. 29. — En cas de dissolution ou en cas de retrait de la reconnaissance de l'association comme établissement d'utilité publique, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues publics ou reconnus d'utilité publique. Cette délibération est soumise à l'approbation du gouvernement. Dans le cas où, l'Assemblée générale n'ayant pas pris les mesures indiquées, un décret interviendrait pour y pourvoir, les détenteurs des fonds, titres, livres et archives appartenant à l'association s'en dessaisiront valablement entre les mains du commissaire liquidateur désigné par ledit décret.

TITRE VII. — *Règlement intérieur.*

Art. 30. — Un règlement adopté par l'Assemblée générale et approuvé par le Ministre de l'Intérieur, après avis du Ministre de l'Instruction publique, arrête les conditions de détail propres à assurer l'exécution des présents statuts. Il peut toujours être modifié dans la même forme.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

AU 31 MARS 1905.

Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
* GUNZBURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
* GUNZBURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), faubourg Saint-Honoré, 33.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
BRUHL (feu David).
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).
CAMONDO (le comte Moïse de), rue Hamelin, 19.
DREYFUS (feu Nestor).
FRIEDLAND (feu).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

GOLDSCHMIDT (feu S.-H.).
* HARKAVY (Albert), bibliothécaire, Gr. Pouchkarskaya, 47, Saint-Pétersbourg.
HECHT (feu Étienne).
HIRSCH (feu le baron Lucien de).
KANN (feu Jacques-Edmond).
KOHN (feu Édouard).
LAZARD (feu Alexandre).
LÉVY (feu Calmann).
* MONTEFIORE (Claude), Portman Square, 18, Londres.
OPPENHEIM (feu Joseph).
PENHA (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
PENHA (feu M. de la).
RATISBONNE (feu Fernand).
REINACH (feu Hermann-Joseph).
REINACH (Théodore), rue Hamelin, 9.
ROTHSCHILD (feu le baron Adolphe de).
TROTEUX (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

* ADLER (Elkan N.), Copthall avenue, 15, Londres, E. C.
* ADLER (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
ALBERT-LÉVY, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue Godot de Mauroy, 7.
ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, 35, rue de Trévise (**175 fr.**).
* ALLIANZ (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
* ARDITI, rabbin des Écoles de l'Alliance israélite, Tunis.
* BACHER (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Erzsebet-korut, 9, Budapest.
* BALITZER (S.-A.), chef d'institution, Delftschevaart, 32, Rotterdam.
BASCH, Rennes.
BAUER (J.), rabbin, Avignon.
BECHMANN (E.-G.), rue Copernic, 34.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale. L'astérisque indique les associés étrangers.

BECKER (Henri), docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
* BERGMANN (J.), rabbin, Carlsruhe.
BICKART-SÉE, rue de Lisbonne, 30.
* BIBLIOTHÈQUE ESRA, Dietelsgasse, Cracovie.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE BRESLAU.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE KŒNIGSBERG.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DE VIENNE, Seitenstettengasse, 4, Vienne, I.
BLOCH (Abraham), grand rabbin d'Alger.
BLOCH (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
BLOCH (Isaac), grand rabbin, Nancy.
BLOCH (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
* BLOCH (Philippe), rabbin, Posen.
BLOCH (Raoul), boulevard Voltaire, 137.
BLUM (Victor), le Havre.
BRUHL (Paul), rue de Châteaudun, 57.
BÜCHLER (Ad.), professeur au Séminaire, Rudolfsplatz, 1, Vienne.
CAHEN (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
CAHEN (Albert), rue Condorcet, 53.
CAHEN D'ANVERS (Louis), rue Bassano, 2.
CATTAUI (Élie), rue Lafayette, 14.
CERF (Hippolyte), rue Française, 8.
CERF (Louis), rue Française, 8.
CERF (Paul), imprimeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
* CLUB CONCORDIA, Corfou.
* CHWOLSON (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
CONSISTOIRE CENTRAL DES ISRAÉLITES DE FRANCE, rue de la Victoire, 44.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BELGIQUE, r. du Manège, 12, Bruxelles.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BORDEAUX, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE LORRAINE, Metz.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE MARSEILLE.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE PARIS, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
* COVO (Mercado), Séres, Turquie.
DALTROF, rue de Cléry, 17.
* DANON (Abraham), directeur du Séminaire israélite, Constantinople.

DEBRÉ (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
DERENBOURG (Hartwig), membre de l'Institut, avenue Henri-Martin, 30.
DREYFUS (Abraham), avenue de Villiers, 74.
DREYFUS (L.-L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
DREYFUS (René), rue de Monceau, 81.
DREYFUSS (Jacques-H.), grand-rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.
DUVAL (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11.
EICHTHAL (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.
ENGELMANN, rue de Châteaudun, 51.
EPHRUSSI (Jules), place des États-Unis, 2.
EPPENSTEIN (S.), rabbin, Brisen, West.-Pr., Allemagne.
* EPSTEIN, Grillparzerstr., 11, Vienne.
* ERRERA (Léo), professeur à l'Université, rue de la Loi, 38, Bruxelles.
* FERNANDEZ (Isaac), à la Société générale de l'Empire Ottoman, Constantinople.
* FITA (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
* FRANCO (M.), directeur de l'Ecole de l'Alliance israélite, Choumla, Bulgarie.
* GAUTIER (Lucien), Grande Boissière, Genève.
* GINSBURGER, rabbin, Soultz, Haute-Alsace.
GINSBURGER (Ernest), rabbin, rue Fléchier, 4.
* GOEJE (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
GOLDSCHMIDT (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.
GOUGUENHEIM (Isaïe), boulevard Voltaire, 137.
* GRATZ COLLEGE, 336 N, 3d str., Philadelphie.
* GROSS (Heinrich), rabbin, Augsbourg.
GRUNEBAUM (Paul), boulevard Beauséjour, 21.
GUBBAY, avenue du Bois de Boulogne, 34.
GUBBAY (Mme), boulevard Malesherbes, 165.
* GUDEMANN (D^r^), grand rabbin, Werdethorgasse, 17, Vienne.
* GUNZBURG (baron Alfred de), Galernaia, 43, Saint-Pétersbourg.
HAGUENAU (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.
HAGUENAUER (P.), grand-rabbin, Constantine.
HAYEM (Julien), avenue de Messine, 10 (**40 fr.**).

* Heller (Bernard), professeur, II, Ker. realiskola, Budapest.
Herrmann (Joseph), rabbin, Reims.
Hertz, rabbin, rue Elzévir, 1, Paris.
Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
Hildenfinger (Paul), boulevard Voltaire, 1.
* Israelitisch-theol. Lehranstalt, Vienne.
* Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.
Jewish theological Seminary of America, 531 West. 123 str., New-York.
Jourda, directeur honoraire de l'Orphelinat de Rothschild, avenue d'Eylau, 26.
Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
* Kayserling (M.), grand rabbin, Budapest.
Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
Klotz (Victor), rue de Tilsitt, 9.
Kohn (Georges), rue Ampère, 30.
* Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
* Kokovtsoff (Paul de), Ismailowsky Polk, 3 rotte 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.
* Krauss (Samuel), Gellerter, 3, Budapest.
Lambert (Éliézer), avocat, faubourg Poissonnière, 130.
Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, avenue Trudaine, 27.
Lassudrie, rue Laffitte, 21.
Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, rue Rochechouart, 49.
Lebhar (Samuel), rue de Chartres, 13, Alger.
Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
Lehmann (Samuel), avenue Victor-Hugo, 49.
Léon (Xavier), rue des Mathurins, 39.
Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
Léonino (baron Emmanuel), rue de Presbourg, 8.
Leven (Émile), rue Brunel, 26.
Leven (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 26.
Leven (Narcisse), avocat, rue d'Aumale, 9.
Leven (Stanislas), faubourg Saint-Honoré, 201.

LÉVI (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, rue Condorcet, 60.
LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy de la Brosse, 9.
LÉVY (Alfred), grand rabbin, Lyon.
* LÉVY (Charles), Colmar.
LÉVY (Aron-Emmanuel), rue Pierre Corneille, 61, Lyon.
LÉVY (Isidore), rue du Bouloi, 11.
LÉVY (Léon), rue Logelbach, 2.
LÉVY (Louis-Germain), rabbin, Dijon.
LÉVY (Raphaël), rabbin, rue du Pas de la Mule, 6.
* LÉVY (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.
LÉVY-BRUHL (Lucien), professeur à la Sorbonne, rue Lincoln, 7.
LŒWENSTEIN (Léopold), rue Le Peletier, 24.
* LŒVY (A.), 54, Springfiel Road St John's Wood, Londres, W.
* LŒW (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
MANNHEIM (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
* MARCUS (Saniel), inspecteur de la régie Ottomane, Kochstr. 8, Berlin.
* MATHEWS (H.-J.), 43 Brunschwick Road, Hove, Brighton.
* MAY (Mme Jules), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.
MAYER (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
MAYER (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
MEISS, grand rabbin, Marseille.
* MENDELSOHN (S.), Wilmington, N. C., États-Unis.
MEYERSOHN, boulevard Malesherbes, 78.
* MUNK (Mayer), professeur, Kopernika, Lemberg.
NETTER (Dr Arnold), membre de l'Académie de médecine, boulevard Saint-Germain, 129.
NEYMARCK (Alfred), rue d'Amsterdam, 90.
OCHS (Alphonse), rue Lafayette, 26.
OPPENHEIMER (Joseph-Maurice), rue Le Peletier, 7.
OPPERT (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
OUVERLEAUX (Emile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.
PÉREIRE (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.
PÉREIRE (Gustave), rue de la Victoire, 69.

* Perles (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
* Philipson (David), rabbin, Lincoln Avenue, 126, Cincinnati.
* Philippson, rue Gueynard, 42, Bruxelles.
* Poliakoff (Lazare de), boulevard Tver, Moscou (**100 fr.**).
* Poliakoff (Michel de), même adresse.
Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
* Poznanski (S.), rabbin, Tlomackie, 7, Varsovie.
Propper (S.), rue Pierre-Charron, 64.
Ragosny, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
Reinach (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
Reinach (Salomon), membre de l'Institut, rue de Traktir, 4.
Reitlinger (Frédéric), avenue Hoche, 9.
* Rosenthal (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Henri de), rue du Faubourg-St-Honoré, 33 (**400 fr.**).
Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 42 (**50 fr.**).
Rothschild (le baron Édouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
* Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
Ruff, rabbin, Verdun.
Saint-Paul (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des États-Unis, 8.
Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
Schuhl (Moïse), rue Mayran, 8.
Schwab (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29.
Schumacher, rabbin, Châlons-sur-Marne.
Sèches, rabbin, Saint-Étienne.
Sée (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Élysées, 65.
Sée, ancien préfet, boulevard Malesherbes, 101.
* Simonsen, grand rabbin, Copenhague.
* Sonnenfeld (Dr), rue Pasquier, 2.
Spitzer (Arthur), rue Cardinet, 41 (**50 fr.**).
Stern (René), boulevard Malesherbes, 90.

STRAUS (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
* SULZBERGER, 6, Chestnut Street, Philadelphie.
TAUB, rue Lafayette, 10.
* URI, grand rabbin, rue des Juifs, Strasbourg.
* VEREIN für Forderung d. jüd. Geschichte u. Literatur, Munich.
VERNES (Maurice), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, rue Boissonade, 3.
VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
* VOGELSTEIN, rabbin, Stettin.
WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Mayran, 6.
WEILL (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
WEILL (Julien), rabbin, Versailles.
WEILLER (Lazare), rue de la Bienfaisance, 36.
* WELLCSZ (Gyula), rabbin, Nagy-Bitosc, Trencsen, Autriche-Hongrie.
WERTHEIMER, grand rabbin, Genève.
WINTER (David), avenue Velasquez, 3.
WOLF (J.), rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1905.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD;
Président : M. le baron Henri de ROTHSCHILD ;
Vice-présidents : MM. BICKART-SÉE et Lucien LAZARD ;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB ;
Secrétaires : MM. Mayer LAMBERT et Julien WEILL.

MM. Henri BECKER, Maurice BLOCH, Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Rubens DUVAL, Edouard de GOLDSCHMIDT, Paul GRUNEBAUM, Zadoc KAHN, Mayer LAMBERT, Joseph LEHMANN, Israël LÉVI, Sylvain LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, Maurice VERNES.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LA KETOUBA

CHEZ LES JUIFS DU NORD DE L'AFRIQUE

A L'ÉPOQUE DES GUEONIM

ET LES RELATIONS DES COMMUNAUTÉS AFRICAINES AVEC LA BABYLONIE ET LA PALESTINE

Isaïe de Trani l'Ancien cite, dans son *Ha-makhria*[1], la Consultation qu'un Gaon, qui n'est pas désigné plus clairement, a donnée sur les contrats de mariage (כתובה)[2] des Juifs de Palestine et de Babylonie, et qui fournit aussi des éclaircissements sur les documents de ce genre existant chez les Juifs de l'Afrique septentrionale. La Consultation nous offre des renseignements sur une particularité importante de la vie intérieure des Juifs de cette contrée et, en même temps, sur les rapports, encore insuffisamment connus, des chefs d'école de l'Afrique du nord avec ceux de Babylonie et de Palestine. Elle complète ainsi de la façon la plus heureuse les matériaux d'une abondance inattendue qui, dans ces dernières années, ont éclairé l'histoire de la Palestine et de l'Égypte.

La question adressée au Gaon, que celui-ci reproduit d'abord brièvement, est ainsi conçue : וששאלתם הא דאמור רבנן הואיל ותקנת חכמים הוא לא תגבה אלא מן הזיבורית אלא קיימא להו דתקנת חכמים הוא, ופליג רבן שמעון בן גמליאל ואמר כתובת אשה מן התורה. אית גבן תשובות מתחלפות לגאונים קצתם פסקו כרבן שמעון בן גמליאל וכן כתוב בכתובות הנמצאות במערב מימות הראשונים כסף מאתן דאינון כ"ה זוזי דחזי ליכי מן אורייתא וסמיך

[1] Édition de Livourne, p. 31 *d*, n° 42.

[2] Pour la commodité de l'exposé, nous désignons ces documents par les noms d'actes ou contrats de mariage, ou actes matrimoniaux.

על הדא דכתיב כמוהר הבתולות עשרים וחמשה. ומנהון מאן דפסק כחכמים וסופיהון מר בר רב חנניה מבי ארונא ואמר כתובת אשה תקנת חכמים היא וגינה מאן דכתב מן אורייתא אלא דחזי ליכי בלבד, ואית דאמרי כרבן שמעון בן גמליאל, אית משנא במילי דמאן דסמיך על כמוהר הבתולות או לא. « Le Talmud disant [1] que les douaires reconnus par les contrats de mariage ne doivent être perçus que sur les biens du mari de moindre valeur, il suit de là que ces actes sont une institution rabbinique ; au contraire, R. Simon b. Gamaliel est d'avis qu'ils sont d'origine biblique : quelle opinion est la vraie ? Il y a chez nous, à ce sujet, des Consultations contradictoires de différents Gueonim. Les uns se rangent à l'opinion de R. Simon b. Gamaliel, et c'est ainsi également que, dans les contrats de mariage rédigés dès les anciens temps au Magreb, on dit : « deux cents pièces d'argent, équivalant à 25 zouz, qui te reviennent d'après la Tora », et ils se fondent sur Exode, XXII, 16 : « d'après le prix d'achat des jeunes filles » [2]. Par contre, d'autres Gueonim concluent comme les rabbins (adversaires de R. Simon b. Gamaliel), et le dernier d'entre eux est Mar bar Rab Hanania de Bé Arona, qui dit que les contrats de mariage sont d'origine rabbinique et blâme quiconque écrit dans un de ces actes : « qui te reviennent d'après la Tora », alors qu'il faut seulement : « qui te reviennent ». Mais, comme quelques docteurs concluent conformément à l'opinion de R. Simon b. Gamaliel nous demandons si l'on est fondé à chercher un appui dans la Bible, en se fondant sur les mots de l'Exode. »

La réponse du Gaon est très catégorique ; elle condamne la théorie de l'origine biblique des contrats de mariage et rend responsable de cette erreur le Talmud palestinien, qui contredit sur ce point le Talmud babylonien, seule autorité faisant loi, et qu'il faut suivre. Prendre les initiales des mots כמוהר הבתולות pour fondement de la somme de 25 zouz, c'est, dit le Gaon, une opinion sans consistance. Et il poursuit ainsi : הא מילתא מחלוקת אנשי מזרח ובני ארץ ישראל ועדיין מגונה מאד אצלינו מאן דכתב בכתובה דחזי ליכי מדאורייתא ומהדרינן ליה רבנן. וקמאי דלכון מן בני ארץ ישראל נקטיה להא מילתא, ואתון השתא כל מעשיכם כמנהגות שלנו וכתלמוד שלנו הכי מבעי לכון לעיונד ולסלוקי מן כתובתכון דוכרן אורייתא אלא כתובו דחזי ליכי סתם. « Ce point est une des questions débattues entre l'école babylonienne et celle de Palestine, et maintenant on considère chez nous qu'on est très répréhensible d'écrire : « qui te

[1] *Ketoubot*, 10 *a*.
[2] D'après la baraïta de *Ketoubot*, *ibid*.

reviennent d'après la Tora », et les docteurs repoussent cette opinion. Vos aïeux la tenaient des Palestiniens ; mais puisque c'est d'après nos usages et d'après notre Talmud que vous réglez maintenant votre conduite tout entière, vous devez vous y conformer et exclure de vos actes de mariage la référence biblique, y inscrivant seulement les mots : « qui te reviennent ».

I

La Ketouba de Palestine et celle de Sora.

Dans leur lettre, les consultants du Gaon font allusion aux contrats matrimoniaux qui existent dès l'antiquité au Magreb ; ils sont donc eux-mêmes de l'Afrique septentrionale. On s'explique ainsi d'une façon particulièrement satisfaisante qu'ils possèdent des Consultations de plusieurs Gueonim sur la même question. Aucune contrée, en effet, ne peut produire autant de réponses provenant des académies babyloniennes que celles de Fez, Gabès, Kairouan, Séguelmessa et Tlemcen. C'est ce que montre de la manière la plus frappante le curieux renseignement donné par R. Méir de Rothenbourg dans l'une de ses Consultations[1], sur laquelle M. Abr. Epstein a eu l'amabilité d'attirer mon attention : הקרה י"י לפני ובאו לידי תשובות שהובאו ממדינת אפריקא ספר גדול מחוברת מתשובות חכמי אפריקא ששאלו מגאוני בבל והשיבום, ובראש התשובות כתב רב נטרונאי בר מר רב נהילאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא למרי ורבנא יהודה בריה דרבינו שאול זצ"ל והתשובה מוחזקת יותר מקונטריס גדול מכמה שאלות ששאלוהו חזו אחת מהן. « Dieu m'a procuré des Consultations venues d'Afrique ; c'est un grand livre composé des questions adressées par les savants d'Afrique aux Gueonim de Babylonie et des réponses de ces derniers. La première de ces Consultations est la décision envoyée par R. Natronaï, fils de R. Hilaï, chef de l'académie de Mata Mehasia, à R. Juda b. R. Saül, et cette Consultation remplit plus d'un grand cahier, parce qu'elle comprend plusieurs questions... »

Celle qui nous occupe pourrait provenir de Kairouan, car מערב et אפריקא désignent ordinairement cette ville. La date peut en être déterminée avec une précision suffisante, les consultants

[1] Ed. Bloch, p. 193, n° 99.

mentionnant une décision du Gaon Hanania : or, il ne peut s'agir que du père de Scherira [1], qui, d'après l'indication que nous donne son fils dans sa Lettre, est mort en l'an 943, après avoir exercé pendant cinq ans et demi les fonctions de directeur de l'académie de Poumbedita [2]. Comme, d'autre part, le dernier Gaon dont nous connaissions des Consultations, Haï, est mort en 1038, notre Réponse doit avoir été écrite entre ces deux dates extrêmes. L'auteur ne peut donc en être que Scherira ou Haï, ou encore Samuel b. Hofni de Sora. La façon énergique et résolue avec laquelle cet auteur prend parti pour le Talmud babylonien contre celui de Palestine milite nettement pour la paternité du Gaon Haï, qui entretenait, on le sait, une active correspondance avec les rabbins de l'Afrique du Nord. Dans le même ordre d'idées, on doit remarquer que R. Haï insiste encore, dans une autre Consultation publiée par Harkavy [3], sur l'origine rabbinique des actes matrimoniaux : ודארכיתון כתובת אשה אנחנא לא ידעיננא אלא הני זוזי דטיאעי דכתובת אשה דרבנן וליכא השתא בכולדה בבל ולא במאי דחאזי לנא ולא לאבינו ולא לאבי אבינו דקא מגבי כתובה אלא כ"ה מהני זוזי דטיאעי. Nous voyons en même temps par là que, comme dans notre Consultation, déjà le grand-père de Haï avait soutenu la même opinion ; au reste, nous reviendrons là-dessus plus loin.

Pour le moment, il est du plus grand intérêt d'apprendre que, comme le Gaon en fait la remarque, les actes de mariage, documents ressortissant à la jurisprudence religieuse, étaient rédigés dans les communautés du nord de l'Afrique jusqu'à cette époque, c'est-à-dire jusque vers l'an mil, conformément à la théorie des Palestiniens, qui contredisait celle de Babylonie, partout acceptée, et que les académies palestiniennes, par conséquent, y faisaient loi, pour ces sortes de questions, depuis un temps assez long, mais que nous ne pouvons préciser. Si ce fait pouvait être appuyé par d'autres preuves, il serait plus facile de résoudre le grave problème que soulève le développement si original et si fécond des études talmudiques chez les rabbins de Kairouan entre le xe et le xie siècle [4].

On peut, il est vrai, se demander si l'assertion de Haï touchant

[1] Il est vrai que le père de Scherira ne nous est pas connu avec l'épithète מבי ארונא ; mais il faut, d'après la conjecture de M. Epstein, lire אבי אבונא « notre grand-père », et cette addition est du Gaon consulté. Le petit-fils de Hanania est Haï ; celui-ci est donc l'auteur de la Consultation.

[2] Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 40 en bas.

[3] *Responsen der Gaonen*, p. 37, n° 73.

[4] Cf. Schorr, dans *Héchalouç*, V, 39 et suiv. ; Halévy, *Dorot Harischonim*, III, 292 et suiv.

l'origine de la formule qui, dans les contrats de l'Afrique du Nord, se réfère au Pentateuque, est bien fondée, ou si elle ne constitue pas quelque chose comme une opinion personnelle du Gaon, car, d'après l'indication des consultants, ce sont bien de nombreux Gueonim babyloniens qui avaient soutenu dans leurs Consultations la même opinion que les Palestiniens, en affirmant que les actes de mariage étaient d'origine biblique. Le débat qui, au témoignage du Gaon Haï, divise les Babyloniens et les Palestiniens, porte avant tout, comme le montrent d'autres textes, sur la somme que le mari promet à sa femme dans le contrat matrimonial, en prévision de décès ou de répudiation. Dans son ouvrage intitulé *Hillouf minhaguim* [1], Joël Müller a réuni les renseignements relatifs à cette question, mais sans entrer au fond de la question ; avant lui, P. Frankl avait fait de même [2].

Dans le Recueil de Consultations *Schaaré Cédek* [3], on lit ce qui suit : אנשי מזרח משיאין בכתובה שלהן עשרים וחמשה כספים לבתולה ושנים עשר וחצי לאלמנה ובני ארץ ישראל כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה הרי זה בעילת זנות. « Les Babyloniens inscrivent dans leurs actes de mariage vingt-cinq pièces d'argent pour une jeune fille et douze et demie pour une veuve ; par contre, les Palestiniens tiennent que quiconque en promet moins de deux cents à une jeune fille et moins de cent à une veuve se rend coupable de concubinage. » Quelques mots d'abord sur l'établissement du texte. Dans l'ouvrage *Orhot Hayyim* d'Aron ha-Kohen de Lunel, ce renseignement est ainsi conçu, d'après la citation de Müller : אנשי ארץ ישראל כתובה שלהן כ"ה כספים, בני בבל אומרים כל הפוחת לבתולה [4]... Salomon Louria dit : אנשי ארץ ישראל כתובה שלהן כ"ד כספים, בני בבל אומרים כל הפוחת לבתולה... ce qui est exactement la même chose, sauf qu'il faut évidemment changer כ"ד en כ"ה. Ces deux auteurs ont ainsi interverti les noms des contrées. D'autre part, l'auteur du *Céda la-Dérekh*, également cité par Müller, dit : אנשי מזרח משיאין את האשה בכ"ה כספים ומהר שלהם ובארץ ישראל לבתולה מאתים ולאלמנה מנה ובפחות הוא בעילת זנות : texte correct conforme à celui du *Schaaré Cédek*, mais avec l'addition ומהר שלהם, comme dans la Consultation reproduite par Isaïe de Trani et

[1] Publié dans *Haschahar*, VII (imprimé aussi à part), n° 7.
[2] *Monatsschrift*, XX (1871), p. 360 et suiv.
[3] P. 63 *b* ; n° 39.
[4] Chose inconcevable, l'édition de la seconde partie de cet ouvrage (Berlin, 1902) ne contient pas les divergences entre Babyloniens et Palestiniens, non plus que d'autres détails que nous fait connaître incidemment le manuscrit Halberstam. Était-il interdit à l'éditeur de compléter, au moyen du ms. Halberstam, qui se trouve maintenant à Londres, les morceaux qui manquaient dans le manuscrit pris pour base ? Pourtant, il a eu, d'après la p. xx de sa préface, le ms. Halberstam à sa disposition pendant deux mois !

qui nous occupe maintenant. Il m'est donc impossible de comprendre comment Müller peut, là-dessus, faire cette remarque : גרסת הצדה לדרך ואורחות חיים נכונה וכן לשון החלוף בשערי צדק « la leçon du *Céda la-Dérekh* et de *Orhot Hayyim* est la bonne », puisque la leçon de *Orhot Hayyim* contredit les autres; ou bien faudrait-il voir là une faute d'impression ? Ce qui est sûr, c'est que le tableau caraïte des divergences, donné par Joseph al-Bacir[1], concorde mot pour mot avec le *Schaaré Cédek*. Le Caraïte Juda b. Elia ou Tobia ha-Maatik, cité par Pinsker[2], s'exprime ainsi : ועתה אבאר החילופים שנפלו בין חכמי ארץ ישראל ובין חכמי שנער. כי אנשי ישראל אומרים כי מוהר הבתולה מאתים כסף ולאלמנה מנה. ואנשי שנער יאמרו כי המוהר... ועל זה לא תהיה נשיאת זה באנשי שנער לבני ארץ [ישראל] כשרה כי הם לא יתנו המוהר כאשר הוא חוב. Cet auteur est ainsi d'accord avec les renseignements que nous donnent le *Schaaré Cédek* et les autres textes.

Mais c'est le renseignement lui-même qui, au premier abord, paraît incompréhensible, car la Mischna de *Ketoubot*, I, 2, précise formellement la somme, « deux cents pièces » בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה. C'est celle qu'exigent les Palestiniens, et, comme dans le Talmud aucun rabbin babylonien n'y fait la moindre objection, cette disposition doit avoir été acceptée partout. Que si donc le montant de 200 zouz était bien déterminé, la divergence qu'on nous rapporte ne peut avoir été occasionnée que par l'évaluation précise du zouz. C'est déjà le point exposé dans j. *Ketoubot*, I, 25 *b*, l. 1 : חונה בשם שמואל בשקל הקדש רבי בא בר בינא אמר מטבע יוצא, « Samuel est d'avis qu'il faut calculer la somme d'après la monnaie sacrée, tandis que d'après Abba b. Bina, il faut se régler sur la monnaie en cours. » Cette divergence d'opinions se retrouve souvent dans le Talmud (b. *Baba Kamma*, 90 *b*), partout où il s'agit des sommes prescrites par la Tora elle-même, comme, par exemple, les cinq sicles exigés pour le rachat des premiers-nés, ou les amendes indiquées dans Exode, XXI, 22, et Deutéronome, XXII. Or, comme, dans ce cas, c'est la monnaie tyrienne, c'est-à-dire sacrée, qui seule peut être prise pour base, la véritable question qui sépare les Babyloniens des Palestiniens au sujet du montant des actes de mariage est de savoir, si les 200 zouz de la Ketouba sont d'institution biblique ou rabbinique, point déjà traité dans b. *Ketoubot*, 10 *a*. Ainsi les Palestiniens devaient avoir adopté, pour les contrats matrimo-

[1] Harkavy, *Responsen d. Gaonen*, p. 395.
[2] מזכיר לבני רשף, n° 43, v. Frankl dans Grätz, *Monatsschrift*, XX, 361.

niaux, la somme de 200 zouz tyriens, soit 400 palestiniens, ce qui équivalait à 50 séla, tandis que les Babyloniens se contentaient de fixer 25 séla comme montant ferme.

C'est ainsi que Sar Schalom, Gaon de Sora, vers 850 écrit aussi[1] : מנהג בשתי ישיבות גובין לבתולה ולאלמנה מנה שהן שמונה : שמונה לכל משבע שהרי כאן לבתולה עשרים וחמשה זהובים של כסף... ולאלמנה חציו. « Il est d'usage dans les deux écoles de donner à une jeune fille deux cents pièces et cent à une veuve, à savoir des zouz dont huit font un séla, de sorte que l'on promet dans les actes de mariage vingt-cinq grandes pièces d'argent à une jeune fille et douze et demie à une veuve[2]. » Nous voyons par là que les académies babyloniennes soutenaient l'origine rabbinique de ces actes. Semblablement on lit dans une Consultation de Hanania, le Gaon de Poumbedita déjà nommé[3] : ומוסיף עליה לבתולה עשרים וחמשה עיקר כתובה ולאלמנה וגרושה שנים עשר וחצי... ולענין עשרים וחמשה לבתולה ושנים עשר וחצי לנשואה... Scherira et Haï disent dans le texte de la Ketouba qu'ils citent[4] : וצבי וכתב וכתבתון לענין כ"ה : לה עשרים וחמשה זוזי מוהרי בתולייכי ; Haï seul[5] : זוזי דכסף מוהרי הודה מחזיק בידן דכל זוזא וזוזא שיעוריה מתקאלא דדינארא דסך כולהו תלתין שיתא זוזי בזוזי טיאני ואיסר וכן אשכחנן לכמה גאוני דפסקו בכסף מוהרי כהדין שיעורא, ...ודאדכרתון כתובת אשה, אנחנא לא ידעינא אלא הני זוזי דטיאני, דכתובת אשה דרבנן וליכא השתא בכולה בבל ולא במאי דחאזי לנא ולא לאבינו ולא לאבי אבינו דקא מגבי כתובה אלא כ"ה מהני זוזי דטיאני וכל אתרא נמי מן מתקאליה. Il est particulièrement intéressant de constater que c'est le Gaon Haï qui affirme ici avec insistance l'origine rabbinique des actes matrimoniaux, et, de plus, relève que son père, c'est-à-dire Scherira, et son grand-père, c'est-à-dire Hananya Gaon, ont soutenu la même opinion, n'exigeant tous, pour le calcul des vingt-cinq pièces d'argent inscrites dans ces actes, que la monnaie en cours, et ne tenant pas compte de la monnaie tyrienne ou d'une autre équivalente. On peut encore observer, à propos du même texte, que la question fut probablement adres-

[1] *Schaaré Cédek*, p. 58 *b*, n° 22.

[2] Dans une Consultation qui pourrait également avoir pour auteur Sar Schalom (*Schaaré Cédek*, p. 59, n° 27), on lit : אף על פי שכתב לה ארבע מאות זוז אר תכשיטים בארבע מאות זוז אר יתר מהן אין נותן לה אלא עשרים וחמשה.

[3] *Schaaré Cédek*, p. 56 *b*, n° 16.

[4] *Ibid.*, p. 55 *a*, n° 12. — Wertheimer, *Kehillat Schelomo*, p. 73, n° 27, a publié d'après un manuscrit l'en-tête d'une Consultation de Scherira et de Haï : למר"ר שרירא וחמודו ר' האי ז"ל מן דרג כמה שעור המוהר. Il s'agit là évidemment de la question de savoir d'après quelle monnaie il faut calculer le zouz et le séla.

[5] Harkavy, p. 37, n° 73.

sée à Haï de la ville de Séguelmessa, située dans le Nord de l'Afrique[1] : on voit qu'on y tenait pour nécessaire de calculer la somme d'après la monnaie tyrienne et qu'on y considérait les contrats de mariage comme une institution biblique, exactement comme dans la Consultation qui nous occupe, qui provient également d'une communauté nord-africaine, probablement celle de Kairouan.

D'autre part, nous trouvons, à une époque plus ancienne, une opinion d'après laquelle les actes de mariage sont une institution rabbinique et le zouz doit être calculé d'après la monnaie courante, mais d'après laquelle, néanmoins, le caractère de la Ketouba est envisagé d'une manière spéciale. En effet, le Gaon Moïse, de Sora, écrit vers 830[2] : תוב שאילתון עיקר כתובה מאתים זוז בהני זוזי דידן או בזוזי אחריני. הכין אתחזאית לנא מלתא דכתובת אשה מדרבנן הוא ואסמכתא מדאורייתא דאמר רב נחמן אמר שמואל... אלמא לית הלכתא כרבן שמעון בן גמליאל. וכיון דכתובת אשה מדרבנן הני מאתים זוזי נמי כסף מדינה אינון דהוו כל מיתקול דינרא תמנייא זוזי דאשתכח דמאתים זוזי כ"ה זוזי במתקלא דנרי... Il s'exprime donc comme fera plus tard Haï, seulement il admet que la Ketouba, en dépit de son origine rabbinique, a un appui dans le Pentateuque, ce que Haï repousse catégoriquement.

Si le Gaon Moïse était seul de son avis, il suffirait simplement de poser en fait cette opinion intermédiaire entre celles des Babyloniens et des Palestiniens. Mais on peut encore la trouver dans les *Halachot Keçoubot* attribuées au Gaon Yehoudaï[3], qui écrit : חתי חמשה ועשרים שאמרו חכמים שהם מאתים זוזים מדאורייתא דמי בתולים, et encore mot pour mot exactement dans les Consultations du Gaon de Sora Natronaï[4] : טמלת מאתים דאורייתא שהן דמי בתולותיה, avec cette addition significative que la somme inscrite dans les actes de mariage représente le prix de la virginité de la femme. C'est une allusion explicite à l'expression biblique כמהר הבתולות, sur laquelle on s'appuie et dont parlent aussi les Juifs du Nord de l'Afrique dans la question qu'ils adressent à Haï. Si trois Gueonim de Sora, Yehoudaï, Moïse et Natronaï soutiennent ce point de vue intermédiaire, il est parfaitement possible que les Juifs de Kairouan et de Séguelmessa tinssent la formule חתי ליכי

[1] Le n° 68 porte, en effet, ce titre : שאילתא אילין דשאילו מ"ר יוסף בן מ"ר עמרם ראש בית דינא דמדינת סגלמאסה דבאתר מערבא ורבנן דתלמידי דתמן נפקו לקדמנא ; ainsi plusieurs des Consultations qui suivent se rapportent au même groupe, et celui-ci s'étend vraisemblablement jusqu'au n° 81, où une note indique la fin d'un recueil.

[2] *Hemda Guenouza*, n° 66.

[3] Horowitz, *Toratan schel rischonim*, I, 28, 35.

[4] *Ibid.*, II, 18, 2.

מדאורייתא, dans leurs contrats matrimoniaux, non pas, comme l'admet le Gaon Haï, de la Palestine, mais de l'Académie de Sora.

Ce qui semble encore favoriser cette conjecture, c'est une contradiction que l'on relève dans la rédaction de ces actes en Afrique, et qu'il serait difficile d'expliquer autrement que par une influence exercée par cette Académie. En effet, la somme inscrite est de deux cents pièces d'argent qui font 25 zouz (ככף מאתן דארנון כ"ה זוזי), exactement la même qu'en Babylonie et chez tous les Gueonim qui considèrent ces actes comme une institution rabbinique; seulement on ajoute à cette énonciation : דחזי ליכי מדאורייתא « qui te reviennent de par la Tora », c'est-à-dire que ces vingt-cinq pièces d'argent reviennent à la femme de par la Tora, de sorte que Haï Gaon, pour réaliser la parfaite conformité des actes africains avec ceux de Babylonie, n'avait besoin que de demander la suppression du mot מדאורייתא. Le même fait peut être constaté dans plusieurs actes de mariage qui proviennent de l'Égypte. C'est ainsi qu'on lit dans une Ketouba écrite à Fostât en 1030, et publiée par M. Poznanski [1] : ויהב לה עשרין וחמשה זוזי דכספא מוהרי בתולתא דחזן לה מן אורייתא : la Tora y est explicitement mentionnée. Dans le contrat de mariage dressé en Égypte, en 1082, entre David ha-Nassi, fils du prince Daniel le Rabbanite, et la fiancée caraïte Nassia, fille de Moïse, fils d'Aaron le Prêtre, il est dit [2] : ויהב לה עשרין וחמשה זוזי דכספא מוהרי בתולאתא; de même dans une Ketouba de Fostât, datée de 1164 [3]. Dans un acte de fiançailles de Fostât 1049, on lit [4] : והמהר אשר קצב לפני בוא... חמשים כסף מוהר בתוליה... עדות כתובתה וחמשה ועשרים... חמשה דרכמונים ועשרים; il semble, pour autant qu'on puisse interpréter ce texte corrompu, que la somme du מוהר est, non de vingt-cinq, mais de cinquante pièces d'argent, ce qui

[1] *Revue*, XLVIII (1904), p. 174.

[2] *Jew. Quart. Rev.*, XIII (1901), p. 220.

[3] Merx, *Documents de paléographie hébraïque*, p. 31. — Cette opinion intermédiaire est exposée par Ascheri sur *Ketoubot*, I, 19 : כל הגאונים הסכימו דכתובת אשה מדרבנן וגובין לה חמשין סלע מדינה שמיני של סלע צורי. וראיתי מפרשים דאפילו הרגילו לכתוב דחזי ליכי מדאורייתא מודו דכתובת אשה דרבנן וחכמים שתקנו חמשים כסף מדאורייתא פירש משקלים האמורים בתורה משום דלא תהא קלה בעיניו להוציאה ואסמכוה אקרא דכמוהר הבתולים, משום הכי נהיגי למכתב דחזי ליכי מדאורייתא שלא יטעה אדם לומר כיון דמדרבנן היא לא תגבה אלא חמשים סלע מדינה ודברים של טעם הם והכותב כסף זוזי מאתן דחזי ליכי לא הפסיד. Toutefois, Ascheri donne la somme en pièces d'argent au nombre de cinquante, parce que même d'après les rabbins qui tiennent la Ketouba pour rabbinique, les vingt-cinq pièces d'argent doivent néanmoins être calculées d'après la monnaie tyrienne, de sorte qu'elles équivalent à cinquante pièces d'argent ordinaires.

[4] *Revue*, XLVII (1903), p. 301.

permet d'induire que c'est la monnaie tyrienne qui est prise pour base, et que les actes de mariage sont considérés comme bibliques d'origine. Il en est de même dans le formulaire de ce qu'on appelle la Ketouba jérusalémite, publiée par Berliner[1] : וקידש זה סלוני ארת פלונית זארת בטבעת אחרת ובמאתים זוז שהם שמונה זהובים ושליש כתובת תורת משה.

Il résulte de ces documents que les contrats matrimoniaux, dans les communautés de l'Afrique du Nord, parlaient bien de vingt-cinq pièces d'argent, mais que les docteurs de cette contrée se demandaient si cette somme ne devait pas être calculée d'après la monnaie biblique, c'est-à-dire tyrienne, étant donné qu'ils adoptaient la formule דחזי ליכי מדאורייתא et la référence au mot כמודה הבתולות, qui toutes deux assignaient à ces actes une origine biblique. Mais cette indécision à l'égard de la Ketouba pouvait remonter à l'école de Sora, à condition, bien entendu, que l'influence de cette académie babylonienne fût établie pour d'autres points de jurisprudence religieuse.

Avant d'entrer dans l'examen de cette question, il faut noter une autre question posée par les rabbins de l'Afrique septentrionale au sujet des actes de mariage. Elle est ainsi conçue[2] : ודשאילתון אשה שאבדה כתובתה ונתאלמנה או נתגרשה כיצד גובה כתובתה מאתים עיקר ותוספות או לא. דכתב לן מר רב צמח גאון ז"ל דגובה אפילו תוספות וכיצד עושין לה, מביאין שתים שלש כתובות של קרובותיה ורואין אותן כמה תוספת יש בהן נותנין לה כפחות שבשתיהן או בשלשתן ובשבועה. מנהג כולה אפריקיא תוספת דכתבי בכתובות דילהון דבר קצוב הוא אין מוסיפין לעשירה ולא פותחין לעניה אלא כולן שוות עיקר כ"ה ותוספות שע"ה וכוללין אותן וכותבין סך הכל ארבע מאות זוז, ובשעת פירעון מצרפין אותן ת' זוז שש עשרה זהובים גדולים בזהובים אלו של ערביים.

[1] *Kobeç al yad* de 1893, dans שריד מעיר. — Il est très remarquable que plusieurs rabbins français des XIIe et XIIIe siècles admettent l'origine biblique des contrats de mariage : tel R. Jacob Tam dans *Tossafot Ketoubot*, 10 *a*, *s. v.*, אמר רב נחמן (cf. M. Bloch, *Schaar torat hattakkanot*, II, 47-50, surtout p. 49 et suiv.), qui exige la monnaie tyrienne ; de même les disciples de R. Yona et les rabbins français, dans *Schitta Mekoubéçet* sur *Ketoubot* (voir Bloch, *ibid.*, et cf. Ascheri sur *Ketoubot*, I, 19, touchant les actes français et allemands : ותימה על מה שנהגו לכתוב בכתובות באשכנז ובצרפת כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא. אמר רב' תם ז"ל דסמכינן אדרבן שמעון בן גמליאל. Juda b. Barzilai, dans son *Séfer haschetharot*, p. 10, donne ainsi le formulaire du contrat de fiançailles : וכתיבנא ליה מהר בתוליכי כסף מאתן דחזו ליכי מדאורייתא, et celui de la Ketouba, p. 30 : ויהיבנא ליכי מוהריכי כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא. De même encore *Mahsor Vitry*, p. 790, dans l'acte de fiançailles : ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא, et semblablement, p. 791, dans la Ketouba.

[2] Harkavy, *Responsen der Gaonen*, p. 97, n° 210.

וכיון דהכין הוא מאי צורך יש לנו בשתים ושלש כתובות ומדה אנו למידין מהן ודבר קצוב לכל הוא ואם זה שנהגו בני מקומנו לכתבו מזמן קרוב ולקרוחו קידושין כמדה שכבר כתבנו לפני אדוננו יש קרובות הרבה שאינן שוות מפני שיש מי שכותבין לה הרבה לפי עשרה ויש בינתים ויש מועט ויש שאין כותבין לה כלום כיצד יעשה. C'est de nouveau une Consultation venant de l'Afrique, puisque les consultants parlent d'un usage qui règne dans toute l'Afrique, et plus particulièrement, d'après le titre placé en tête du n° 29 (שאילאתא דבני קירואן), de Kairouan. On y rapporte que c'était une coutume depuis longtemps établie dans la contrée de promettre à la femme, dans les actes matrimoniaux, une somme de 400 zouz, dont 25 étaient désignés comme formant la Ketouba et 375 comme complément volontaire. La première somme montre clairement qu'on suivait dans ce pays l'opinion babylonienne. Mais ce qui est très étonnant, c'est le complément de 375 zouz, en disproportion si extraordinaire avec l'apport obligatoire, et ce qui ne surprend pas moins, c'est que ce complément soit invariablement maintenu aussi bien pour les riches que pour les pauvres, et que ces 400 zouz soient considérés comme formant le douaire.

L'explication la plus simple de ce fait, c'est qu'il était de règle à Kairouan, depuis une époque ancienne, d'inscrire pour la femme, dans les actes de mariage, un minimum de quatre cents pièces d'argent, cette somme correspondant à la situation prospère des Juifs. Mais plus tard on fit remarquer de Babylonie que la somme de vingt-cinq pièces d'argent courantes devait être énoncée dans la Ketouba comme constituant l'apport principal ; on se conforma à cette exigence en décomposant, pour ne pas être obligé de renoncer à l'ancienne pratique, la somme ordinaire en 25 + 375.

On pourrait être tenté, il est vrai, de songer aux 400 zouz dont parle la Mischna de *Ketoubot*, I, 3 : בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבעה מאות זוז ולא מיחו בהם חכמים ; c'était la somme que l'autorité sacerdotale faisait inscrire comme apport normal dans les contrats des femmes de leur classe. Et, en effet, Samuel remarque à ce propos[1] que d'autres familles considérées pouvaient en faire autant : לא בית דין של כהנים בלבד אמרו אלא אפילו משפחות המיוחסות בישראל אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין עושין. De même, Sar Schalom Gaon écrit dans la Consultation déjà citée[2] : ומנהג שלכם שאתם גובין לבתולה ארבע מאות

[1] *Ketoubot*, 12 *b*.
[2] *Schaaré Cédek*, p. 58 *b*, n° 22.

זוז אם נהגתם כולכם הרשות בידכם כל מה שקבלתם על עצמיכם « Votre usage d'inscrire dans les actes de mariage 400 zouz pour une jeune fille est admissible, si vous l'avez tous accepté et que vous vous y êtes engagés vous-mêmes. » De cette façon, même la Ketouba aurait pu être considérée à Kairouan comme biblique, et la somme de 200 zouz, calculée d'après la monnaie tyrienne, y aurait été égalée à 400 zouz courants. Ce qui confirmerait cette hypothèse, c'est que, d'après l'indication contenue dans la Consultation, toute la somme, payée en or, faisait seize pièces d'or, de même qu'un dinar ou zouz formait la vingt-cinquième partie d'un dinar d'or [1]. Mais nous devons renoncer à cette conjecture, car chez les Juifs de Kairouan, sur les 400 zouz, 25 constituaient la somme prescrite pour les actes de mariage, et, par conséquent, leur zouz était égal à huit zouz palestiniens ou un séla. En sorte que la première explication paraît plus vraisemblable, et il se pourrait même que la Réponse du Gaon Sar Schalom fût adressée à la communauté de Kairouan.

Il faut, enfin, mentionner une décision prise au sujet des contrats de mariage par le Gaon Hanania mentionné dans notre Consultation. Un rabbin lui écrit [2] : Une ville a été conquise par des non-Juifs, incendiée, pillée et détruite, la population décimée par l'épée, et, dans cette occurrence, les actes matrimoniaux se sont perdus. Et il continue ainsi : וחוק העיר בכתובותיהם סעמים שמכנסות בנדוניא דבר מועט וכותבין לה ממונן הרבה כפלי כפלים במה שהביאה לפי מה שפסקו ביניהם, ועתה יורנו אדוננו חק הגבית כתובה בחיי הבעל ולאחר מותו בין שהכתובה מצויה ובין שאין שטר כתובה מצויה ומה תקנה יש לעשות בכתובות בני המדינה הזאת. Le Gaon répond [3] que, si une Ketouba se perd, on doit prendre celles des quatre ou cinq plus proches parents et payer à la femme la somme la plus petite qui s'y trouve : מוציאין ארבע וחמש כתובות מקרבות האשה כגון אחיותיה ובנות דידה לפי עשירה ועניה ורואין בפחותה שבהן ומשלמין לה מפני שידה על התחתונה שאבדה כתובה וזה מנהג הישיבה וכן אנו נוהגים. C'est la même décision que nous avons vue, à propos de la question posée par les Juifs africains, citée au nom du Gaon Cémah. On doit noter que Hanania, pour obtenir le montant de la Ketouba, ne fait aucune différence entre une veuve et une femme répudiée et remarque même ensuite qu'on doit donner à la femme tout ce que le mari lui a assuré dans l'acte.

[1] D'après *Bechorot*, 50 *a*, et *Baba Mecia*, 44 *b*.
[2] *Schaaré Cédek*, p. 56 *a*, n° 16.
[3] *Ibid.*, 56 *b*.

Il n'en est pas de même de l'auteur de la Réponse aux Juifs d'Afrique : il repousse comme inadmissible le procédé qui consiste à recourir aux contrats des proches à l'effet de déterminer l'apport promis ; de même, il rejette comme peu fondée l'obligation de payer les sommes assurées par l'époux en sus du douaire obligatoire. On doit, au contraire, chercher à établir si la femme n'a encore reçu aucune somme à déduire de son douaire et dans quelle situation de fortune se trouvaient ses parents ; ce n'est qu'ensuite qu'on doit s'efforcer de déterminer les héritiers du mari à un accommodement amiable, attendu qu'en droit ils ne peuvent être obligés à rien. Après quoi viennent ces mots : ואבא מארי גאון וגאון זקנו נוחם עדן הכין הוה עבדין כואתנא ואף אנתון הכין עיבידו. « Mon père le Gaon et mon [1] grand-père le Gaon ont agi comme moi ; aussi devez-vous en faire autant. »

Cette Consultation est, d'après la mention des prédécesseurs qui y est faite tout à la fin, soit de Scherira, soit de Haï ; le père du premier et le grand-père du second était Hanina, Gaon de Poumbedita, auteur de la décision dont on cite justement un extrait et dans laquelle il prescrit, quand la Ketouba d'une femme s'est perdue, de comparer celles de ses plus proches parents pour déterminer la somme qui lui avait été promise ; sur quoi il remarque encore que l'Académie observe aussi cette pratique. Or, comme il n'y a pas lieu d'admettre que Scherira ou Haï n'aient pas connu exactement la décision de leur père ou grand-père, alors qu'ils s'y réfèrent explicitement, il faut ou bien que Hanina ait changé d'opinion sur cette question dans les dernières années de son Gaonat, ou bien qu'il ne soit pas l'auteur de la décision qui lui est attribuée, ou que Haï ne soit pas celui de la réponse adressée aux Juifs africains. Mais, comme cette dernière paternité est, d'après toute la série des Consultations, extrêmement vraisemblable, Hanina ou Hanania, si le nom s'est conservé sans altération, doit être un personnage différent ; dans ce cas, le mieux serait de songer à un Gaon de Sora, qui, contrairement aux docteurs de Poumbedita, exigeait que l'on tînt compte des contrats des plus proches parents. Il en résulterait, de plus, que R. Cémah, qui avait également recommandé cette procédure, est probablement le Gaon de Sora de ce nom.

[1] C'est ainsi qu'il faut lire.

II

Les relations des communautés nord-africaines avec l'Académie de Sora.

Etant donnée la manière dont les actes de mariage étaient rédigés dans les communautés de l'Afrique septentrionale, il nous a paru que cette rédaction ne devait pas provenir, comme le croyait le Gaon Haï, tout au moins nécessairement de la Palestine, mais de l'école de Sora. Ce qui concorde bien avec cette conclusion, c'est le fait que les Juifs de Kairouan entretenaient, depuis le milieu du IXe siècle, d'actives relations avec les chefs de cette Académie.

Natronaï b. Hilaï (867-877) a, comme nous l'apprend la Consultation conservée par Méir de Rothenbourg [1], correspondu en Afrique avec R. Juda b. R. Saül et avec R. Natan [2]. Or, ces rabbins demeuraient à Kairouan, ainsi que le montre la lettre du juge-président Cémah [3] : זה טופס התשובה שהשיב רב צמח ריש דיני דבבא דמארותא חסדאי ריש גלותא... לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה לכל תלמידים חכמים וזקנים ושאר אחים הדרים בקירואן במדינת אפריקא. Il est vrai qu'on ne nomme ici que R. Natan et qu'il pouvait y avoir un autre savant de ce nom. Mais on lit encore dans une lettre du Gaon Natronaï citée par Samuel ibn Djama [4] : רב נטרונאי כתב בכתבא דשדר ליה למר נתן בר מר חנינא לקירואן ולשאר אתרואתא דישראל כי אתא מר אלעזר ריש כלה להא ואייתי מה דאייתי פרענתא מקצרה אבאס דילנא מתיבתא מרב צמח בן פלטוי גאוני פובמבדיתא... Dans ce passage l'identité avec le Natan précédent est probable, ne serait-ce que parce que c'est le même Gaon qui écrit à tous deux [5]. Enfin, comme Natan b. Hanania est nommé en même temps que Juda b. Saül dans une autre lettre de Natronaï : ובספר בשר על גבי גחלים. בתשובות רב נטרונאי בר הילאי שהשיב לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה ולרבנא יהודה בריה דרבנא שאול כתוב, ששאלתם נהגו רבנן למיעבד מעמד

[1] Voir plus haut, p. 147.
[2] Cf. Luzzatto, dans *Bet Haoçar*, 59 *b*.
[3] Dans Dukes, *Ben Chananja*, IV, 141 ; Harkavy, *Responsen*, p. 389.
[4] *Agour*, éd. Buber, p. 17.
[5] Comme Cémah b. Paltoï ne devint Gaon qu'en 873 et que Natronaï mourut en 877, cette lettre, qui suppose les deux Gueonim exerçant leurs fonctions l'un à côté de l'autre, doit avoir été écrite entre ces deux dates ; donc Natan fonctionnait à Kairouan à cette époque.

אור מושב אור לא[1], on ne saurait douter qu'il s'agisse dans cette Consultation des mêmes docteurs de Kairouan qui adressèrent des questions au Gaon Natronaï de Sora.

C'est de la même ville d'Afrique que pourrait provenir la Consultation adressée à ce Gaon, qui est reproduite dans *Hemda Guenouza*, n° 15, et que nous connaissons aussi à présent par un Recueil de Consultations trouvé dans la Gueniza du Caire[2]. Elle renferme, d'ailleurs, un renseignement intéressant. Les Consultants écrivaient au Gaon : נהיגין מימות אדונינו נהורא דעלמא מר רב יהודאי קדוש וטהור ומימות אדונינו מר רב חנינאי ז"ל ונשמתם לחיי עולם שאם נכרך בטרפשא אפילו כחוט השערה אנו טורפין אותם וכן כל מדינות אפריקא. שמענו שבאפס ומקצה אנדליס בודקין לכשבאין אצלינו אנו אומרים להם מפני מה אתם עושין כן דבר זה, אומרים לנו שאדונינו מר רב יעקב התיר לנו לבדוק אותה... Ainsi, ils rapportaient que depuis le temps du Gaon Yehoudaï (756) et de Haninaï ils suivaient la règle indiquée. Il en résulte que déjà au VIIIe siècle les Juifs africains adoptaient les enseignements de l'Académie de Sora et, partant, entretenaient avec elle des relations directes. — Entre 882 et 890, les בני מערב écrivent au Gaon Nahschon[3], comme il résulte de l'indication d'Aron, chef de l'école de Poumbedita : וכך השיב מר בר נחשון גאון ז"ל לבני מערב, et il est extrêmement vraisemblable qu'ici encore il s'agit de Kairouan, comme il ressort d'une autre question adressée au même Gaon[4], où le mot « Afrique » pourrait, comme c'est si souvent le cas, désigner cette ville.

Vers 890-96, les Juifs de Kairouan s'adressent à Cémah b. Hayyim de Sora[5] : ביטול מודעא של מר רב צמח ראש ישיבה של מתא מחסיא פירש לכל החכמים והזקנים והלמידים של מדינת קרואן בלולי תורה וחכמה... et c'est en se fondant sur ce fait que M. Epstein[6] admet, et avec raison, que dans la question des Juifs de Kairouan adressée à Cémah il s'agit du Gaon de Sora de ce nom. Il se pourrait que ce fût aussi le cas pour la Consultation publiée par Müller[7] : והכי אמר מר רב צמח גאון ושאלתם ראובן שכיב בקירואן וחיי למרנן שביק וירתיה באספמיא, aussi bien que pour la lettre des

[1] *Or Zaroua*, II, 422, p. 171 *b*. — Natan et Juda sont aussi nommés dans la même consultation, dans *Schaaré Cédek*, p. 84 *a*, n° 3 (cf. Zunz, *Ritus*, p. 191) ; ce sont probablement les mêmes personnages.

[2] *Jew. Quart. Rev.*, XVII (1905), p. 270 et suiv.

[3] *Pardès*, éd. de Constantinople, 26 *d*.

[4] *Hemda Guenouza*, n° 49 : שמעון שבא לאפריקא.

[5] *Pardès*, 21 *b*.

[6] *Eldad Hadani*, p. XXII.

[7] *Teschoubot Gueoné Mizrah oumaarab*, p. 7, n° 19.

Juifs de Kairouan à Scherira Gaon [1], dans laquelle ils citent un Cémah : דכתב לן מר רב צמח גאון ז"ל דגובה אפילו תוספת [2]. Cémah b. Salomon, qui n'était pas Gaon, il est vrai, mais chef du tribunal à Sora, et qui est particulièrement mentionné par R. Amram Gaon comme membre de l'académie de cette ville [3], a été, lui aussi, ainsi que nous l'avons déjà vu [4], en correspondance avec R. Natan b. R. Hanania et les docteurs de Kairouan [5].

Vers 904, les Juifs de Kairouan s'adressent à Hilaï de Sora [6] : נהגו בני קירואן מימות אבותיהם ועד עכשיו ליכתוב בהרשאותיהן שיכתוב המרשה לחבירו שירשיהו ליקח לו ממון ממדינת הים יכתוב לו כך... כמו שמצאנו בתשובות הגאונים הראשונים ששאלו אבותיהם מן מר הלאי גאון נוחו עדן. Dans une question qu'ils posent à Scherira [7], ils écrivent : ואשכחן בתשובת מר רב הילאי זכר אדונינו : לברכה דיבמה שלא יצאה להתיבם אין נקראת מורדת וגובה כתובה כולה, mais il peut s'agir ici d'une décision adressée à une autre ville et dont ils n'avaient qu'une copie sous les yeux. Toutefois, il est probable que la décision avait été envoyée à une communauté voisine, dans l'Afrique septentrionale. La même réserve s'impose pour une Consultation que les Juifs de Kairouan adressent à Haï [8] et où ils invoquent Saadia, mais en se rapportant peut-être à un passage des ouvrages halachiques de ce dernier. Ce qui est sûr, c'est que, vers 950, ce sont encore eux qui écrivent à Dossa, le fils de Saadia, à Sora [9].

Par contre, je ne trouve pendant ces deux siècles aucun Gaon de Poumbedita en relations avec les communautés et les savants de l'Afrique du Nord. Pareillement, les rabbins espagnols adressaient leurs questions exclusivement à l'académie de Sora et non à celle de Poumbedita [10]. C'est seulement quand celle de Sora eut

[1] Harkavy, *Responsen*, n° 210, v. plus haut, p. 154.

[2] Müller, *Maftéah*, n° 78, p. 148, cite encore à ce propos le texte suivant d'après le *Rabia* manuscrit : נאגדה הכתובה אתוספות ואכתובה לא חיישינן לפרעון, et il attribue la Consultation à R. Cémah b. Paltoï, mais sans donner ses raisons ; voir p. 175, et pour le fond Harkavy, p. 98, n° 210.

[3] *Consultations*, éd. de Lyck, n° 56.

[4] Plus haut, p. 158.

[5] Harkavy, *Responsen*, p. 389. — Sur la paternité de certaines Consultations portant le nom de Cémah, voir l'*Appendice I*.

[6] Harkavy, p. 90, n° 199.

[7] *Teschoubot Gueonim Kadmonim*, n° 91.

[8] Harkavy, p. 93, n° 200.

[9] Wertheimer, *Kehillat Schelomo*, p. 72 : שטר שזמנו כתוב בשבת לרבנו דוסא לעיר קירואן.

[10] On pourrait peut-être objecter le passage suivant de R. Paltoï (*Schaaré Cédek*, p. 7 *b*, n° 50) : ושאלתם שני אחים אחד יהודי ואחד משומד עמד אותו יהודי ארש אשה ונפטר ואחיו המשומד בארץ ברביים, si le mot ברביים désigne une contrée africaine et si l'on suppose que les consultants vivent dans le voisinage.

disparu entièrement et que les Juifs africains eurent été contraints d'envoyer leurs lettres à Poumbedita que les Gueonim de cette ville, comme nous le voyons, entrèrent en relations avec Kairouan et les autres communautés du Nord de l'Afrique. C'est ainsi que dans la Consultation qui nous occupe, et qui est adressée à Haï [1], les Juifs de Kairouan se réfèrent à la décision qu'ils possèdent du Gaon Hanania (938-948) sur l'origine de la Ketouba ; ailleurs [2] ils s'adressent, comme le montrent les derniers mots, à Aron ha-Cohen ; plus tard, ils envoient de nombreuses lettres à Scherira et à Haï. Il est donc parfaitement possible que la formule דחזי ליכי מדאורייתא dans les actes de mariage des Juifs de Kairouan émane de l'académie de Sora, dans laquelle les Gueonim admettaient, vers 750-850, que la Ketouba est une institution biblique.

Au sujet de ces rapports des communautés nord-africaines avec Sora et des divergences entre les deux Académies babyloniennes, une Consultation mérite encore quelque attention, c'est celle qui est adressée, très probablement de Kairouan, à Haï sur la cinquième coupe de la soirée pascale. Voici, en effet, ce qui nous est rapporté par Isaac ibn Giat (II, 100) : כוס חמישי אומר עליו את ההלל דברי רבי טרפון. הכי אמר מר רב שר שלום כוס חמישי רשות היא אם רצה לשתותו ואם לאו פטור דארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות מכאן למדנו שארבע כוסות חובה חמישי רשות. ואמר מר רב עמרם אם רצה לשתות כוס אחר ארבעה כסי חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו ההלל וחוזר וחותם יהללוך שכך שנו חכמים תנא חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון ויש אומרים י"י רועי לא אחסר, ואיזהו הלל הגדול רב יהודה אומר מהודו עד על נהרות בבל, וכך אנו נוהגין, וצריך לומר אחר הודו לאל השמים יהללוך וכך סדר רב כהן צדק וכן אמר מר רב משה אי ניחא ליה למשתי כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול ואי נמי דמתרמי בדוכתא אחריתי ואמרי הלל הגדול אמר בהדיהון ושתי... ונשאל מרב האיי אשכחנן למרנן סעדיה דאמר ומי שרוצה לשתות כוס חמישי ולומר עליו ההלל הגדול מניח יהללוך ואומרו לאחריו ואסור לו אחר כך לאכול ולשתות אלא מים לצמאו, כך נהגנו מימי אבותינו והם הכל אשכחנו בהלכות גדולות, ועכשיו אתו תלמידים לקמן ואמרו כי על כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו כמו שצריך לפניו ואומר יהללוך אחר הלל וחותמין האל המלך המהולל בתשבחות ונסבין כוס חמישי ואומר" עליו הלל הגדול עד סופיה דמזמורא וחותמין בנשמת כל חי ברוך הבוחר בשירה וזמרה חי העולמים, ושותהו ותו מתירין לשתות יין אחר כוס חמישי ואומר

[1] Plus haut, p. 148.
[2] *Hemda Gueniuza*, n° 40.

נהכא אסר רב סעדיה ובעל ההלכות לשתות אחר כוס חמשי, ולא קבלו מהם... והשיב דבר מר רב סעדיה כך ומנהג של כסופה הוא אבל אנו לא נהגנו בכוס חמישי כל עיקר ואיכא רבנן דלא נטלין כוס חמישי ממדת שראו בסדור מר רב סעדיה ולא ממנה (= ממנהג) ונתלמוד לא מפרש מאן דניחא ליה לשקול כוס ואומר עליו הלל הגדול מאי מברך בתרידה ומהוויא מילתא דאסתברא למר סעדיה... על עון משתא כוס חמישי לא אשכחן בגמרא, ואסיר ודאי מיכל קאמרינן....

On doit remarquer d'abord que tous les Gueonim cités dans ce texte, et qui supposent la cinquième coupe permise, sont sans exception de Sora ; ce sont, en effet : Moïse, Cohen Cédek, Sar Schalom, Amram et Saadia. Par contre, le Gaon Haï, seul contre tous, adopte une autre attitude et déclare que chez eux — à Poumbedita — on ne pratique pas cet usage. Nous sommes donc en présence d'une divergence d'opinions entre les deux écoles babyloniennes, et on nous en donne même la raison. Les Gueonim de Sora invoquent les paroles de R. Tarfon citées par une baraïta : כוס חמישי אומר עליו את ההלל [1]. Mais ce texte se présente dans des conditions particulières. Les éditions du Talmud, Raschi, Raschbam et les Tossafot [2] lisent, en effet : רביעי גומר עליו את ההלל, de sorte qu'il n'est pas question du tout d'une cinquième coupe [3]. Par contre, un manuscrit de Munich [4], R. Hananel, Alfasi, Maïmonide [5] et Ascheri ont la leçon כוס חמשי. On voit par les déclarations des Gueonim que ceux de Sora lisaient חמישי, tandis que celui de Poumbedita lisait רביעי. L'auteur des *Halachot Guedolot* [6] dit : ואם רצה לשתות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול דהכין שדר כהן צדק ריש מתיבתא, ce qui confirme encore l'opinion que cet ouvrage provient de Sora ou a été complété dans une contrée (comme Kairouan par exemple) où se faisait sentir l'influence de l'Académie de Sora [7]. C'est en même temps un témoignage très instructif de la diversité du texte du Talmud dans les deux écoles babyloniennes [8].

Ainsi, la communauté d'où la question fut adressée à Haï suivait depuis longtemps la coutume de Sora ; elle doit donc avoir subi l'influence de l'Académie de cette ville, ou avoir puisé à un ouvrage d'un docteur de cette école. Or, il me semble que cette

[1] *Pesahim*, 118 *a*, en haut.
[2] *Ibid.*, 117 *b*.
[3] Cf. Friedmann, *Méir ayin al séder ve-haggada*, p. 70.
[4] Dans Rabbinowicz, *ad loc.*
[5] *Mischné*, חמץ ומצה, VIII, 10.
[6] Ed. Hildesheimer, p. 144.
[7] Cf. Epstein, dans *Ha-Goren*, III, 71 et suiv.
[8] Sur un autre témoignage, voir Appendice II.

Consultation provient du Nord de l'Afrique ; car c'est exclusivement ou principalement par des savants de l'Afrique septentrionale[1] que les écrits de Saadia, aussi bien que les *Halakhot Guedolot* et, en général, les ouvrages formant la littérature des Gueonim sont, à en juger par les Consultations dont le lieu d'origine peut être déterminé, présentés à Scherira et à Haï pour être expliqués. De plus, la phrase de la Consultation qui indique à quelle occasion elle a été adressée (ועכשיו אתו תלמידים לקמן ואמרו) rappelle la phrase analogue qu'on lit dans la lettre écrite par R. Nissim de Kairouan à Haï[2] : עד שבאו מקצת תלמידים ממצרים ואמרו שהרב שהיה במצרים חבר דבר שיאמר אחר הפרק. De même, un rabbin, qui est vraisemblablement de Kairouan[3], écrit à Scherira[4] : עד שקמו תלמידים בזמן הזה ובקשו לשנות מנהגנו בדבר.

L'établissement à Kairouan de savants venus, d'une part, d'Europe, et, de l'autre, de Palestine et d'Egypte, amena à parler des usages religieux et juridiques suivis dans cette ville, et, comme les docteurs, originaires de pays différents, ne purent se mettre d'accord, on s'adressa au Gaon Scherira et à Haï pour avoir connaissance de la règle observée en Babylonie. Il en résulta ce fait singulier : pour l'interprétation des actes de mariage, pour la fixation des sommes inscrites dans ces actes et pour le nombre des coupes de la veillée pascale, on suivait à Poumbedita des prescriptions entièrement différentes de celles de Kairouan. Dans cette dernière communauté, l'Académie de Sora, par ses décisions, qui différaient par certains détails de celles de Babylonie, avait introduit maintes innovations que Haï désapprouve ; il considère même comme erronée celle qui faisait de la Ketouba une institution biblique, et il ordonne de la faire disparaître parce qu'elle est palestinienne d'origine et contredit le Talmud de Babylonie.

Mentionnons encore quelques Consultations que nous ne connaissons qu'indirectement, mais qui éclairent néanmoins les rap-

[1] On peut comparer, dans le Recueil de Consultations de Harkavy, les numéros dans lesquels on cite Saadia. Le n° 66 provient, comme nous le montrerons plus loin (p. 171) de Kabès ; le n° 231 est de Jacob b. Nissim de Kairouan ; il en est de même d'autres Consultations qu'on peut reconnaître comme originaires du Nord de l'Afrique sur la foi d'autres indices. C'est aussi ce que montrent les numéros dans lesquels se trouve cité l'ouvrage *Halakhot Guedolot* ; tel est notamment le n° 376, qui, d'après le titre du n° 372 (שאלות קירואן בשנת אלף ש"ג) doit appartenir au groupe comprenant plusieurs Consultations adressées à Kairouan.

[2] *Kebouçat Hakhamim*, 109.

[3] Voir plus loin, p. 168.

[4] *Teschoubot gueoné mizrah eu maarab*, n° 44.

ports de l'Afrique avec la Babylonie. On verra plus loin [1] que les savants de Kabès possédaient une Consultation de Natronaï ; celle-ci doit donc avoir été adressée à une communauté voisine de l'Afrique septentrionale. On peut faire la même observation pour la lettre [2] où R. Nissim de Kairouan écrit à Haï : מצינו בתשובת אדוננו גאון לאנשי פאס שאומר ביום טוב על המת קדיש, en se référant à la décision envoyée par celui-ci à Fez. On lit de même dans une Consultation de Haï adressée à Elhanan b. Schemaria de Kairouan, en 913 [3] : והזכרתם כי כתבנו אל פאס כי ...שלח אליהן ... שאבור מלכא... : le docteur de cette dernière ville invoque, comme R. Nissim, la lettre écrite par le Gaon à Fez. Les rabbins de Séguelmessa écrivent à Haï [4] : ואשכחן לרב צמח גאון דאמר היכא דקביל עליה חד כבי תרי אפילו קנו מינידה מצי הדר בידה... הכין חזינא דהא דכתבתון משמיא דמר רב צמח לא שמיעא לנא ולא סבירא לנא ולא ידענא מעולם דכתיב ליה למר ר' צמח הכין ; ils renvoient à une Consultation de Cémah, qu'ils avaient sous les yeux ; elle devait avoir été adressée à une communauté africaine, et comme Haï ne la connaît pas du tout, elle avait pour auteur le Gaon Cémah de Sora ou le président du tribunal de ce nom. Dans une lettre écrite à Haï par R. Célah de Kairouan [5], le consultant invoque une décision de R. Nahschon. Dans une question posée à R. Haï au sujet de sauterelles mortes, les savants de Séguelmessa mentionnent la Consultation de Saadia [6]. Ceux de Kabès écrivent à Haï [7] : אשכחן למר רב נטרונאי זצ"ל שנשאל על המוציא שטר חוב חברו..., décision de Natronaï qui peut, comme d'autres, avoir été adressée à Kairouan. Ailleurs [8], les consultants rappellent la réponse envoyée par Scherira à Fez : אבל למה שכתב אדוננו עכשיו בתשובת אחינו בני פאס כי איסר האטלקי אינו ידוע אצלם ; ils ne doivent donc pas avoir habité loin de Fez, comme R. Nissim de Kairouan. Ils invoquent aussi les décisions du Gaon Yehoudaï et de Saadia sur cette question : nouvelle preuve de ce que nous avons essayé d'établir plus haut [9], à savoir que les savants du Nord de l'Afrique consultaient seulement les Gueonim de Sora. Le même point est traité et les mêmes autorités sont

[1] P. 166.
[2] *Kebouçat Hakhamim*, 109.
[3] Harkavy, p. 24, n° 47.
[4] *Ibid.*, p. 32, n° 69.
[5] *Ibid.*, p. 25, n° 51 ; le nom de l'auteur résulte de l'en-tête du n° 48.
[6] *Jew. Quart. Rev.*, XIV, 230 ; Goldberg, dans le *Risalè* de Juda ibn Koreisch, XVII ; Harkavy, p. 96, n° 207.
[7] Harkavy, p. 169, n° 339.
[8] *Ibid.*, p. 200, n° 386.
[9] P. 160.

invoquées pour les 25 zouz du douaire (כ"ה זוזי דמוהרי) dans une Consultation [1], et le Gaon écrit dans la réponse précédemment citée והאידנא לא ידעינן השתא מאי מתקאליה, de sorte que très vraisemblablement nous avons là la décision à laquelle se réfèrent les Juifs africains en la disant adressée à Fez. Elle appartient donc à Scherira, et, en effet, Harkavy l'attribue à ce Gaon ou à Haï. Même quand c'est le Gaon en personne qui rapporte qu'il a déjà écrit à un autre endroit sur la question dont il s'agit, il y a lieu d'admettre que ses correspondants ne demeuraient pas loin de l'endroit désigné et pouvaient se procurer une copie de cette décision antérieure. C'est ainsi qu'on trouve une fois [2] : וכבר פירשנא השתא להא שמעתתא בתשובות שאלתא למר נסים בר מר יעקב אלוף לקירוואן וכתבנא לותיה למיכתב לכון נוסחא... ודחזיתין למר רב שמואל גאון ז"ל לא תסמכו עליה וכבר אמרנא ליה בחייה... : le Gaon R. Nissim donne l'ordre de rédiger une copie de sa réponse pour la communauté à laquelle il s'adresse dans cette lettre. Ailleurs on lit [3] : ושמועה זו כבר נשאלנו עליה בשנה הזאת מן קיראון וכן צוינו וכתבנו את התשובה אל מר רב יעקב בן מר רב נסים, Consultation qui, d'après la suscription d'un autre numéro assez éloigné il est vrai [4], pourrait avoir été adressée aux savants de Kabès par Scherira et Haï. Sans doute Haï écrit aux docteurs de Kabès [5] : שאלה זו באה לפנינו מקץ ימים מעוטים מהחכמים החברים שבירושלים והתמיהו כי מצאו בתלמוד תנו רבנן הקטרת היתה נעשית שלש מאות וששים ושמונה מנים « Cette Consultation nous est venue... de Jérusalem... » et il est certain qu'il ne pouvait pas croire que la réponse envoyée à Jérusalem serait connue en Afrique ; mais ce qui a donné occasion à Haï de rappeler la lettre écrite à Jérusalem, c'est que par une étrange coïncidence la même question singulière a été aussi posée par les rabbins de cette ville.

III

Usages palestiniens dans l'Afrique du nord.

Les recherches qui précèdent nous ont conduits à ce résultat : Les Juifs de Kairouan pouvaient avoir appris de l'Académie de

[1] Harkavy, p. 37, n° 73.
[2] *Hemda Guenouza*, n° 134.
[3] Harkavy, p. 184, n° 364.
[4] C'est le n° 351.
[5] *Ibid.*, p. 29, n° 64.

Sora à considérer les actes de mariage comme une institution biblique. Mais cette conclusion est contredite par l'assertion de Haï, pour qui cette opinion est venue de la Palestine aux Juifs de Kairouan dès une époque ancienne. Il y a alors lieu d'admettre que Haï avait appris, sinon déjà auparavant, du moins par la question des savants de Kairouan, que les Gueonim de Sora avaient déclaré les actes matrimoniaux d'origine biblique. Que s'il rend pourtant responsable de cette opinion, erronée à son sens, non pas l'Académie de Sora, mais la Palestine, la raison n'en doit pas être seulement que les derniers Gueonim de Sora considéraient, eux aussi, les actes de mariage comme une institution rabbinique ; il devait avoir encore d'autres indices précis de l'influence exercée par les écoles palestiniennes sur les communautés du Nord de l'Afrique. Nous voyons, en effet, d'autre part que Haï attribue à des sources palestiniennes une disposition singulière des *Halakhot Guedolot* [1] : שמונה שרצים שנפל אחד מהם באחד מן המשקין, דבר זה כתוב בהלכות ר"ש קיירה. חבית משקין שנפל לתוכו עכבר שיעורו אחד מאלף. ואין אנו יודעין מאין נסח רבי שמעון הדברים הללו אלא ששמענו כי המעשים לבני ארץ ישראל שנמצאו בהם דברים הללו, משם נסחם. Dans une réponse adressée à Juda de Kairouan et portant sur une étrange décision du Gaon R. Amram [2], Haï écrit : והא מילתא דרב עמרם אף על גב דלא מיפרשא בגמרא וקבלה היא בידנא כבר מיפרשא בתלמוד ארץ ישראל... וכי הא מילתא איתא בידנא מעשים בכל יום דמיסתיגא מן תלמוד ארץ ישראל דסמכא הוא [3].

Mais, sans parler de l'opinion de Haï, nous avons des preuves certaines qui établissent que, dans les divergences que nous connaissons entre les Babyloniens et les Palestiniens, les Juifs de l'Afrique septentrionale étaient du côté des seconds. C'est ainsi que nous lisons dans le Recueil d'Harkavy (p. 31, n° 67) la Consultation suivante : והא דאשכחנן בחלוקות שבין אנשי בבל וארץ ישראל אנשי מזרח אוסרין כלה על בעלה כל שבעת הימים מפני שהיתה בתולה ונעשת נדה, אנשי ארץ ישראל על שהוא מוציא דם בתולים בצער מיד מותרת. וראינו תשובה לאדוננו מר רב נטרונאי גאון זצ"ל שנשאל על האיי דאמור רבנן בעל בעילת מצוה ופירש צריכה שבעה נקיים וטבילה כעיקר זבה או לא. והשיב תינוקת חשו לה חכמים שמא עם טורח דם בתולים אי אפשר לבוא דם בתולים בלא

[1] *Hamakhria*, n° 36 ; cf. Rapoport dans *Kérem Chémed*, VI, 229.

[2] Harkavy, n° 434.

[3] Cette référence du Gaon tendrait à faire supposer que les écoles de Sora avaient conservé maint enseignement et maint usage de Palestine, ce dont la littérature talmudique que nous possédons ne fournit plus aucune preuve ; il se pourrait qu'en ces points Rab ait apporté à Sora des règles empruntées à la Palestine.

זיבה... ילמדנו אדוננו הילכתא מאי ובאי זה צד מנהאגיכון בהא מילתא. La question provient de Kabès, ville située dans l'Afrique du Nord, comme on le voit par les savants auxquels on s'adresse tout à la fin : ואתם מ"ר נחמיה בן מ"ר עובדיה ומ"ר משה בן מ"ר שמואל חבירינו ויקירנו ורצויינו ואהובינו שאתם מוסרין עצמכם לדקדק בדברי שמועה ולאסוקה אליבא דהילכתא כרצונו של הקדוש ברוך הוא. En effet, une autre Consultation du même recueil [1] porte : שאילתא אילין דשאילו מן קדמנא מחמרי ענגא מ"ר נחמיה בר מ"ר עובדיה ומ"ר משה בר מ"ר שמואל בר גאמע דכירין לשלם ורבנן ותלמידי דבמדינות קאבס מן אתר מערבא [2]. La réponse de Haï s'est conservée en d'autres termes encore ailleurs [3], et même d'une façon anonyme [4] ; mais ce qui nous intéresse, c'est uniquement la question des savants de Kabès. Ainsi qu'on l'a vu, ils rapportent au Gaon qu'ils possèdent une décision de Natronaï, chef de l'école de Sora, qui interdisait de continuer les rapports conjugaux avec une jeune épouse (après la première cohabitation). Haï avait cru comprendre que Natronaï aurait envoyé une Consultation à Kabès, quoique ses correspondants eussent seulement dit, en employant le passif : וראינו תשובה... דנשאל על האיי דאמור רבנן. La décision alléguée de Natronaï s'est également conservée [5], et même dans des termes exactement semblables, et le *Eschkol* [6], comme Harkavy le remarque [7], dit lui aussi : וכן מצינו בתשובת הגאונים בשם רב הילאי ורב נטרונאי ושכן המנהג בשתי הישיבות דבועל בעילת מצוה ופירש. Nous avons conservé de même la décision de Hilaï [8], où il écrit : וכן מנהג בשתי הישיבות ובכל מקומות ישראל שאפילו קטנה בת עשר שנים ונשאת בועל בעילת מצוה ופירש.

Or, il est tout à fait surprenant que les savants de Kabès, qui connaissaient la décision de R. Natronaï, posent encore une fois la question : évidemment ils ne trouvaient pas cette décision péremptoire et ils ont défendu l'opinion adverse, c'est dire qu'ils partageaient celle des Palestiniens. C'est précisément la raison pour laquelle ils rappellent le débat des Académies babyloniennes

[1] Harkavy, n° 59.

[2] Cf. Neubauer, dans *Jew. Quart. Rev.*, VI, 223, qui publie cette Réponse comme un recueil de décisions adressées par Haï à Néhémia b. Obadia et Moïse b. Samuel ibn Djama de Kabès ; v. *infra*, p. 171, et Harkavy, p. 167, n° 336.

[3] *Toratan schel Rischonim*, II, 47, § 20.

[4] *Teschoubot Gueonim Kadmonim*, n° 24.

[5] *Schaaré Teschouba*, 165.

[6] *Eschkol*, I, 111.

[7] Harkavy, p. 352.

[8] *Schaaré Teschouba*, 166. — C'est donc sans raison suffisante que Müller, *Maftéah*, 89, n° 54, rattache au n° 166 le nom de R. Paltoï, qui se lit à la fin de la Consultation précédente.

et palestiniennes, et demandent quelle est la règle à Poumbedita : ils ne considéraient pas comme définitivement acquis que la réponse du Gaon Natronaï dût être suivie dans la pratique et avoir force de loi. Et même la singulière distinction avec laquelle Haï traite les docteurs de Kabès à la fin de sa réponse, insistant avec force sur ce qu'ils recherchent la décision exacte et agréable à Dieu, tendrait à faire croire que jusqu'alors ce n'était pas l'opinion exposée par Haï et recommandée par lui comme la seule juste qui était en usage, mais celle des Palestiniens.

Une autre particularité qui permet de reconnaître la position des Juifs du Nord de l'Afrique vis-à-vis de la Halacha palestinienne concerne la question du traitement de la femme qui a ses règles (Nidda) au point de vue de l'impureté lévitique. En effet, une décision de Scherira est ainsi conçue[1] : ושאלתם הא דאמור רבנן כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו, היינו במקומנו מחמירין על עצמינו שלא יגע אדם במשכב ומושב של נדה אלא יכנס את בגדיו ויטהר את עצמו, ואינה אופה ולא מבשלת לו כל זמן נדתה, עד שקמו תלמידים בזמן הזה ובקשו לשנות מנהגנו מהר... ושלחו ממתיבתא הקדושה שנדה מותרת ללכת לבית הכנסת ולהתפלל ולובשת בגדי בעלה ולובש את בגדיה. La provenance de la question ne nous est pas indiquée, il est vrai, mais la désignation de l'Académie du Gaon comme מתיבתא הקדושה ne se trouve, à ma connaissance, que dans les épîtres originaires de Kairouan, celle-ci par exemple[2] : ושאלתם היה מנהג בראשונה באלקירואן שהיו אנשים מלוים מעות על קרקעות והיו שוכרין הקרקע בפחות ובפחות מטה שהיא שוה והוזהרו על זה ממתיבתא הקדושה... et cette autre[3], où on lit, dans la question : והא כולהו רחמי ובעיי דאתו לאבותינו זכרונם לברכה ממתיבתא קדישתא כולהו בלשון ארמית הן ; or, cette Consultation, d'après le titre du numéro précédent (שאלו בני קירואן בשנת אלף ש"ג), fut envoyée de Kairouan à Scherira. Enfin, R. Nissim de Kairouan écrit au Gaon Haï[4] : ואין לנו אלא מנהג הישיבה הקדושה וכתבנו לאדונינו כדי שיכתוב לנו מנהג הישיבה הקדושה. De ces citations il résulte avec une grande vraisemblance que la question sur le traitement des femmes menstruelles provient également de Kairouan. Si cette supposition est exacte, les Juifs de cette ville observaient, au sujet de la pureté lévitique, des prescriptions plus sévères que

[1] *Teschoubot Gueoné Mizrah*, n° 44. — La Consultation tout entière est également citée avec des variantes de peu d'importance dans *Eschkol*, I, 3 et suiv.

[2] *Schaaré Cédek*, p. 36 a, n° 12.

[3] Harkavy, p. 188, n° 373.

[4] *Kebouçat Hakhamim*, p. 110.

n'en connait le Talmud. Mais nous savons, d'autre part, que les Palestiniens, à l'opposé des Babyloniens, aggravaient les règles lévitiques touchant la femme impure[1] : אנשי מזרח נדה משתמשת בכל צרכי הבית חוץ משני דברים אינה מוזגת לו את הכוס ולא מצעת לו את המטה, ובני ארץ ישראל אינה נוגעת בדבר לח ולא בכלים שבבית ומדוחק התירו שתניק את בנה. Nous reconnaissons aussitôt que les Juifs de Kairouan suivaient la tendance des Palestiniens.

La question elle-même avait déjà occupé des Gueonim antérieurs. En effet, parmi les questions adressées au Gaon Yehoudaï[2], la troisième commence : תוב שאילו מן קמידה נדה מהו לצלויי או למיעל לבי כנשתא, אמר שפיר דמי, et une décision de Natronaï traite le même point. Le premier texte se trouve même cité ailleurs[3] comme adressé à Natronaï, et nous lisons dans l'Appendice du *Colbo*[4] : לרב נטרונאי ז"ל כך ראינו שנדה מתפללת ומברכת בנדתה כמנהגה ואינה חוששת לדבר, נהי אסורה לביתה כלום נפטרת מן המצות, exactement comme dans une Consultation[5] dont la question débute par les mots : ושאלתם נדה מברכת ברכת המזון ומתפללת או טהורה היא..., et qui, d'après Müller[6], s'appuyant sur le manuscrit Halberstamm, a pour auteur le Gaon Natronaï. Le *Colbo* écrit encore[7] : כתב מ"ר שרירא ז"ל יש נשים שנמנעות מלבוא בבית הכנסת ואין צריכות לעשות כן דמה טעם הן עושות אם מפני שסבורות הן שבית הכנסת הוא מקדש אפילו אחר הטבילה למה נכנסות, tandis que le *Agour*[8] nous donne ce renseignement singulier et qu'il est difficile de concilier avec les autres informations : נדה בימי נדתה אסורה להזכיר אם השם וכן בימי לבונה וכן הוא בשם רב צמח גאון וכן מנהג בשתי ישיבות. Nous possédons enfin une décision plus libérale de Sar Schalom touchant la Nidda : וכלי נדה בזמן הזה שהכל טמאין טומאה שאין לה טהרה עולמית אלא באפר פרה מותרי ללבשן...[9].

[1] *Schaaré Teschouba*, n° 172.
[2] *Consultations*, éd. Lyck, n° 45.
[3] Horowitz, *Toratan schel Rischonim*, II *in init.*, p. 5, l. 3.
[4] *Colbo*, p. 150 *b*.
[5] *Schaaré Teschouba*, n° 170.
[6] *Halachot Peçoukot min ha-Gueonim*, p. 46, n. 4, et *Maftéah*, 114, 86.
[7] *Colbo*, § 85, p. 95 *b*. — Cf. Horowitz, *Pithé Nidda*, p. 11, 19, et *Baraïta de-Masséchet Nidda*, 51.
[8] *Agour*, טבילת נדה.
[9] *Halachot peçoukot min ha-Gueonim*, n° 76. — A ce propos, il convient, au sujet des rapports de l'Académie de Bari avec l'Afrique septentrionale, de renvoyer à la légende que la Chronique d'Achimaatz (Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, 125) rapporte sur le *Sefer ha-Merkaba*, qui se trouvait dans la maison de l'aïeul de Schefatia, à Oria : ולא היה שהנר מדליק, לפני ספר המרכבה להדליק, ואשה אחת עמדה, והיא הארורה היתה נדה, מספר החיים תהא אבודה, ומהעולם הבא תהא כחודה, הדליקה הנר לפני התורה, ואף י"י במשפחה חרה, וימותו במגפה רבים, ונשארו מעט מהרבים.

Nous connaissons une Consultation analogue à celle de Natronaï et qui a pour auteurs Amram et Cémah[1] : שדר רב עמרם ורב צמח דזבין ונדרת ויולדות מברכות בהפרשת חלה ומתפללות. Dans celle qui nous occupe les consultants rappellent qu'ils ont déjà écrit précédemment à la sainte Académie et en ont reçu la réponse que la femme qui a ses règles peut aller à la synagogue et prier. Cette décision, ils l'ont reçue sans doute de l'école de Sora, car autrement ils auraient sûrement mentionné le nom de Hanania, le seul Gaon de Poumbedita avec qui ils se soient trouvés en relations avant Scherira. D'après ce qui précède, la Consultation qu'ils allèguent appartient soit à Natronaï, soit à Amram; mais l'usage qu'ils observent depuis une époque ancienne et qu'ils n'ont même pas modifié après avoir reçu les décisions des Gueonim concorde avec la sévérité de celui des Palestiniens, contredisant sur ce point les Babyloniens.

Un troisième point qui montre l'influence exercée par l'Académie palestinienne sur les communautés nord-africaines est celui du mariage contracté au moyen d'un anneau (קדושין בטבעת). Dans le recueil de Harkavy[2] on lit la question suivante : נהגו במקומנו מאן דמקדש אשה בטבעת מי שנותן הטבעת לשלוחו ליתן לה בפני עדים או לאביה אם היא קטנה ויש מי שמאחר אותו עד יום כניסתה לחופה או שני ימים או שלשה ימים קודם לכן וכיון שיגיע יום כניסתה לחופה יבוא החתן בלילי אותו היום הוא ושושבינו אל בית אביה ומובילין אותה היא עם קרובותיה וקרוביה עמה בדברי שמחות והלל ומוליכין אותה לחצר אחרת של קרוביה או של קרוביו או לרחוק עד למחר. בעת כניסתה לבעלה עומד המברך ומברך שבע ברכות במקום שהיא ומוליכין אותה לבית בעלה בדברי שבח והלל, והגיעם לביתו שכל חתן עומד המברך ומברך שבע ברכות ואז תכנס עם בעלה לחופה, ואין אנו יודעין מעמן כל ברכות שאנו מברכין אותן בשני מקומות הנזכרין ואנו חוששין משום ברכה שאינה צריכה, יודיענו אדוננו אם נעמוד על מנהגנו זה אם לא. ועוד מנהגנו בכלה כשהיא נדה מברכין שבע ברכות ונותנין לה הכוס ובעת טהרתה מברכין עוד שבע ברכות ואנו צריכין להוראת אדוננו ולהוציאנו מידי חובה ויודיענו מנהגו.

L'auteur de la décision citée est R. Haï, car la *Schitta Mekoubbécet*[3] donne au nom de ce Gaon la partie de la réponse qui va de ומלתא à תלמידי חכמים. Quant aux destinataires, le fait qu'un nu-

[1] *Ittour*, ה' מילה, p. 23 *a*; v. plus loin, p. 175. — Dans *Halachot Guedolot*, éd. Hildesheimer, 43, on lit encore ce qui suit après la décision de Yehoudaï : ושאילו מקמי דריש מתיבתא מנין לנדה שתתפלל. אמר להון את למד שבשעה ששמעו ישראל את הדברות מפי הגבורה היו בכל אנשים ונשים וטף.

[2] Harkavy, p. 30, n° 65.

[3] Sur *Ketoubot*, 7 *b*, p. 38 *a*.

méro précédent (nº 59) porte cet en-tête : שאילתא אילין דשאילו מן קדמנא מחמדי עיננא מ"ר נחמיה בר מ"ר עובדיה ומ"ר משה בר מ"ר שמואל בר גאמע דכירין לשלם ורבנן ותלמידי דבמדינת קאבס מן אתר מערבא nous autorise déjà à conclure avec certitude que plusieurs des réponses qui suivent étaient adressées aux mêmes savants. Mais il serait difficile de déterminer jusqu'où s'étend ce groupe si le nº 67 n'avait pas cette conclusion : ואתם מ"ר נחמיה בן עובדיה ומ"ר משה בן מ"ר שמואל חברינו ויקירינו ורצויינו ואהובינו שאתם מוסרין עצמכם לדקדק בדברי שמועה... , ce qui nous donne l'assurance absolue que les nºs 59-67 formaient une seule lettre. C'est d'ailleurs ce qui ressort clairement et nettement du passage cité de la *Schitta Mekoubbécet*, qui reproduit la réponse de Haï portant dans notre groupe le nº 65 avec la remarque qu'elle commence par ראובן היה במדינה שגר פרקמטיא וכו' ; or, ces mots constituent le début du nº 59, de sorte que toutes ces questions composaient une seule Consultation.

Donc le nº 65 décrit des usages de Kabès, dont l'un porte sur le traitement de la fiancée qui a ses règles. Dans une autre décision [1], Haï écrit sur le même cas : וששאלתם לענין נדה אסור לעשות לה חופה ולברך עליה שבע ברכות הואיל ואין לה ייחוד וכך ראוי בזמן שרוצים לברך ברכת נישואין משאילין אותה אם כשרה היא לברך עליה אם אומרת כשרה מברכין ואם לאו אין מברכין וכך הוא המנהג טוב ויפה וכבר כתבנו בפירוש כתובות. Ce texte n'est pas contredit par la décision contenue dans notre Consultation : אבל מה שמברכין שבע ברכות כשהיא נדה ונותנין לה כוס ובשעת כניסתה לחופה מברכין עד שבע ברכות שפיר דמי, quoique Haï ne paraisse pas désapprouver ici la récitation des bénédictions nuptiales devant la femme *nidda*, mais c'est qu'il a déjà déclaré précédemment de la façon la plus catégorique qu'il est illégal de dire les bénédictions avant l'entrée de la fiancée dans la chambre nuptiale, et ainsi il n'avait pas lieu de déterminer à part la conduite à tenir pour une femme qui a ses règles. Parmi les usages qu'on lui décrit, le seul qu'il approuve, c'est la répétition des sept bénédictions immédiatement avant la réunion des jeunes mariés. Toute cette question avait déjà occupé d'autres Gueonim avant Haï, par exemple Nahschon [2] : כך הוא המנהג שבשעת קידושין בודקין ושואלין אם היתה נערה שאין ראויה לביאה מברכין ברכת אירוסין אבל ברכות חתנים שבע ברכות אין מברכין עד שעת כניסתה לחופה. Le *Ittour* [3] cite la même Consultation au nom de Natronaï et

[1] *Schaaré Teschouba*, 160.
[2] *Schaaré Cédek*, p. 19 *b*, nº 14.
[3] *Ittour*, dans כניסה לחופה, II, 27 *d*.

dans les termes suivants : בשעת הקידושין בודקין אם הוא חופה הראויה לביאה מברכין שבע ברכות עם ברכת אירוסין אם לאו מברכין ברכת אירוסין בין לצנועים בין לפרוצות אבל ברכת זותנים אין מברכין עד שאת חופה וכן מנהג בשתי ישיבות ובכל מקום חכמים. Mais la divergence des noms s'explique tout simplement par la solution différente de l'abréviation ר"נ. Quoi qu'il en soit, l'usage de Kabès s'écarte donc aussi bien de celui de Sora que de celui de Poumbedita, puisque les docteurs y font réciter les sept bénédictions même quand la fiancée a ses règles.

Mais cette pratique est connexe avec l'autre usage de Kabès, formellement blâmé par Haï, de réciter ces bénédictions avant l'entrée dans la chambre nuptiale, avant même que la fiancée ait pris le chemin de la maison de son époux. Il est évident que les docteurs de Kabès la considéraient déjà comme mariée au moment où elle quittait la maison paternelle. Nous n'avons malheureusement, sur ce sujet, aucun renseignement assez ancien à part les *Pirké de R. Eliézer*, où on lit, dans la description du mariage du premier couple humain [1] : והוו מלאכי השרת כמו שושבינים המשמרים את החופות שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך ואין דרכיך אלא דרך חתנים כחזן מה דרכו של חזן עומד ומברך לכלה בתוך חופתה כך הקדוש ברוך הוא עומד וברך לאדם ולעזרו ויברך אותם אלהים, et à propos du départ de Rébecca de la maison paternelle [2] : ויאמר אל תאחרו אותי וכחזן שהוא עומד ומברך את הכלה בחופתה כך עמדו וברכו את רבקה שנאמר ויברכו את רבקה. La double allusion que l'auteur fait à la bénédiction récitée dans la chambre nuptiale me paraît avoir pour but d'insister sur un usage qu'il tient pour exact par opposition à un autre qui tendait à s'établir. Mais le lieu d'origine des différents éléments des *Pirké* n'étant pas établi, tout ce qu'on peut inférer de la manière dont la règle suivie est décrite, c'est que l'auteur s'accorde avec les Gueonim, tandis qu'il se sépare de l'usage pratiqué chez les Juifs de Kabès et probablement aussi dans d'autres pays. Ne serait-ce pas, par hasard, une pratique d'origine palestinienne ou empruntée à la population non-juive ?

Mais, pour en revenir au mariage contracté au moyen d'une alliance, je ne retrouve cette pratique, dans la littérature des Gueonim, que dans une question adressée au Gaon Haï [3] : ושאלתם מאן דמקדש אשה ועודה בבית אביה קודם שישאנה בקש לגרשה ואין מנהגנו לכתוב בשעת אירוסין לא כתובה ולא דבר אלא בטבעת בפני שני עדים אומר לה או לאביה כשהיא קטנה הרי את מקודשת

[1] *Pirké*, chap. XII, *in fine*.
[2] *Ibid.*, chap. XVI.
[3] *Hemda Gueonoua*, 162.

לי בטבעת זו ואחר כך ישלח לה בגדים או טבעות אחרינו או תכשיטין כפי יכולתו, כשיחפוץ לגרשה מהו אותן טבעות להחזירן או לא. ועוד כי יש מנהג לשגר לה כספים בפורים על שכר... . Mais nous n'avons aucun indice qui nous permette de préciser la patrie de la coutume ici exposée. Il est encore question de l'anneau servant au mariage dans une question posée au Gaon Saadia[1] : ושאלת מעשה היה במקומנו, ראובן היה לו שתי בנות ושירך שמעון לאחת מהן ונתרצית לו וכן המנהג במקומנו, בשעה שהוא רוצה לקדש את הנערה אם בוגרת היא מרשת את אביה לקבל קידושיה ואם קטנה מקבל קידושיה מדעתו כמנהג חכמים, ובאין הקהל לבית הכנסת שמתפלל שמה אבי הנערה ומקבל קידושי בתו בבית הכנסת, וראובן זה היה תלמיד וזקן ובאו התלמידים והקהל לבית המדרש ועמד שמעון ממקומו ונתן קידושין לראובן, והיו התלמידים בני רב נתן ז"ל יושבין בצדו. פתח שמעון ואמר תהא בתך מקודשת לי בטבעת זו, ואמרו לו בלשון הקודש פרש פרש כמו ארבעה וחמשה פעמים ולא שם לב לדבריהם שנבהל בעמדו לפני התלמידים ולפני הקהל לאחר שישב במקומו אמרו לו התלמידים שיושבין בצדו טול ממנו שני גטין לשתי בנותיך ששתיהן נאסרו עליו... ועמדו התלמידים בששתן שכל תלמידים אלו בני רב נתן חוץ מן חמשה או ששה תלמידים..... .

Où s'est passé ce fait si intéressant pour l'histoire de la civilisation ? Zunz[2] identifie le Natan ici mentionné, dont les fils sont présentés comme des savants, avec Natan de Kairouan à qui Natronaï et Cémah b. Salomon, comme nous l'avons vu[3], ont adressé des Consultations et qui est mentionné avec son frère comme membre d'un tribunal[4]. S'il en était ainsi, la question et la description qu'elle contient seraient de Kairouan. D'ailleurs, la chronologie concorde bien avec les autres renseignements que nous possédons sur Natan : il exerçait déjà son activité au temps de Natronaï et de Cémah b. Paltoï ; il florissait donc à peu près de 875 à 910, tandis que ses fils apparaissent comme des savants sous le gaonat de Saadia (928). Rien ne s'oppose donc à cette identification[5].

Ainsi à Kairouan comme à Kabès on se servait d'un anneau pour le mariage. Or, nous lisons dans *Schaaré Cédek*[6] que les Babyloniens emploient un anneau lors du mariage, mais que les

[1] *Schaaré Cédek*, p. 18 *b*, n° 12.
[2] *Ritus*, 191.
[3] Plus haut, p. 158.
[4] *Schaaré Cédek*, 84 *a*, n° 3.
[5] C'est sans la moindre preuve que Müller, *Hillouf Minhaguim*, n° 25, et *Mafteah*, 157, n. 2, voit dans ce Natan un Babylonien et en tire des conclusions pour l'usage qui existerait en Babylonie de célébrer le mariage au moyen d'un anneau. Cf. R. Gerschom dans ה' מרדכי גטין פ"ר. Cf. à présent *Jew. Quart. Rev.*, XVII, 268, n. 1.
[6] P. 19 *b*, n° 16.

Palestiniens ne le font pas : אנשי מזרח רואין טבעת קדושין ובני ארץ ישראל אין רואין טבעת קדושין. Mais on lit le contraire dans le *Céda la-Dérèch*[1] : אנשי מזרח אין רואין טבעת קדושין, בני ארץ ישראל רואין קדושין גמור ; de même Louria : בני בבל אינם רואין טבעת קדושין, בני ארץ ישראל רואין טבעת קדושין ; et Aron ha-Lévi, dans *Orhot Hayyim* : בני ארץ ישראל אומרים טבעת קדושין גמורים ; בני בבל אומרים אין טבעת קדושין גמורים ; de même enfin le Caraïte Joseph al-Bassir[2] : בני בבל אין רואין טבעת בקדושין, בני ישראל רואין אותה בקדושין. Ainsi tous les témoignages, à l'exception des *Schaaré Cédek*, sont unanimes à rapporter, encore que les termes employés ne soient pas entièrement clairs, que ce sont les Palestiniens qui emploient un anneau pour le mariage. Les Juifs de Kabès et de Kairouan ont suivi, sur ce point comme sur d'autres concernant le mariage, l'usage des Palestiniens.

Enfin, je renvoie, en terminant, à la remarque du Gaon Amram[3] dans le passage où il combat l'habitude de se lever pour la lecture du Schema, comme font les Palestiniens : מי היכי דנהיגי בתרין מתיבתא, ובכל אספמיא ובכל קהלות ישראל שבארץ אשכנז כולם זכורים לאלף טובות וברכות שכולם מלאים תורה ומצות כרגון ומעשיהם מעשים נאים ומחמירין בבדיקת טריפה ובטבילת הנדה וכל מה שראוי להחמיר, אבל בקריאת שמע מיושב, ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושין... Nous ne possédons aucun indice direct qui nous permette de déterminer le pays contre la pratique duquel sont dirigées les réfutations du Gaon. Toutes les contrées qu'il énumère, l'Espagne et la totalité des communautés juives du pays d' « Aschkenaz », dans lesquelles, selon le Gaon, la science et la piété fleurissent en abondance, s'écartent de la loi observée dans les Académies babyloniennes et suivent les prescriptions plus sévères (des Palestiniens) touchant l'examen médical de l'animal abattu, le bain d'ablution de la Nidda et d'autres points où il convient d'être rigoureux, mais ils restent assis pour la lecture du Schema. Si l'on se fonde sur l'énumération des pays, il semble que le reproche du Gaon s'applique aux communautés nord-africaines[4]. S'il en est ainsi, il résulte de là que l'influence des écoles palestiniennes sur les Juifs des villes de l'Afrique septentrionale ne portait pas seulement sur certains détails des lois matrimoniales, mais aussi sur la prière.

[1] Cité par Müller, *Hilouf Minhaguim*, n° 25.

[2] Harkavy, *Responsen*, p. 395, n° 25.

[3] *Siddour Amram*, 5*b*.

[4] Horowitz, *Pithé Nidda*, 52, songe à l'Égypte ou à Kairouan, et montre que la baraïta palestinienne relative à la Nidda était encore appliquée à l'époque de Maïmonide (*Pécr ha-Dor*, 152).

Donc, quand le Gaon Haï nous apprend que c'est des Académies palestiniennes qu'est venu à Kairouan l'usage de considérer la Ketouba comme d'institution biblique, nous devons reconnaître comme exacte l'indication qu'il donne sur les rapports des communautés de Kairouan, de Kabès et de Séguelmessa avec la Palestine.

Vienne, 1er février 1905.

A. Büchler.

APPENDICE I.

Müller, dans son *Mafféah li-Teschoubot ha-Gueonim*, p. 142-151, a, sans plus examiner, attribué au Gaon de Poumbedita Cémah b. Paltoï toutes les Consultations qui sont citées au nom de R. Cémah, encore que, d'après l'indication qu'il donne lui-même, p. 142, douze seulement portent son nom entier. C'est ainsi qu'il fait figurer dans sa liste, sous le n° 33, le n° 102 des *Schaaré Teschouba* (ורב עמרם ורב צמח כתבו לגמור את ההלכל בלילי פסחים אין מברכין מפני שמחלקין אותו באמצע ; cf. ibn Giat, II, 100), quoiqu'il soit facile de montrer qu'il n'appartient pas à Cémah b. Paltoï. En effet, les *Halakhot Guedolot*, éd. Hildesheimer, p. 145, portent formellement Cémah b. Salomon : ואין מברכין בלילי פסחים לגמור את ההלכל מפני שחולקין אותו באמצע והכין שדר רב צמח בר רב שלמה ; de même le *Mahzor Vitry*, 280, § 63, qui y ajoute même sa fonction : והכי שדר רב צמח בר שלמה דיינו דבבא. On peut en dire autant d'autres Consultations dans lesquelles R. Cémah est nommé avec un Gaon de Sora, comme R. Amram ; telle, par exemple, celle qui est citée par *Ittour*, הלכות מילה (p. 23 *a* de l'éd. de Lemberg) : שדר רב עמרם ורב צמח דזבין ונדות ויולדות מברכין בהפרשת חלה ומתפללות, décision que Müller, p. 147, n° 54, d'après *Agour*, דיני טבילה, citant le *Séfer Hamniçoot*, reproduit, sous une forme générale, dans le sens opposé : נדה בימי נדתה אסורה להזכיר את השם וכן בימי לבונה, sans mentionner nulle part l'autre Gaon. D'un autre côté, nous lisons dans les *Consultations des Gueonim*, éd. Lyck, n° 56 : עמרם בר ששנא ריש מתיבתא דמתא מחסיא לכל רבנן... הדרים במדינת ברצלונא... קבלו שלום ממני וממיר רב צמח דיינא דבבא... nous trouvons ici le chef du tribunal Cémah à côté d'Amram : c'est, comme plus haut, Cémah ben Salomon. Il pourrait en être de même du n° 111

de Müller (d'après *Hamakhria*, n° 30) : נשאלו ר' צמח ור' נחשון על מ' שהוא י"ג יום אחד אכל לא הביא שתי שערות ונתן מקרקעי שירש מאביו אם מתנתו קיימת והשיב רב צמח..., car nous avons vu plus haut, p. 158, R. Cémah, le président du tribunal, adresser une décision aux mêmes savants de Kairouan auxquels le Gaon de Sora Natronaï envoie plusieurs Consultations, et cela au temps du Gaon de Poumbedita Cémah b. Paltoï. Ainsi, Cémah b. Salomon aurait été juge suprême sous les Gueonim Natronaï, Amram et Nahschon, mais nous n'avons aucun renseignement sur l'époque de Natronaï ; l'activité de Cémah tomberait ainsi à peu près entre les années 880-900. En tout cas, l'opinion de Müller, p. 140, note 1, est inexacte. Mais ce qui est étrange, c'est de le voir un peu plus loin, p. 146, n° 36, attribuer à Cémah b. Paltoï une Consultation que, sur la foi d'un renseignement manuscrit, il avait rapportée, p. 141, note 4, à Cémah b. Salomon. Outre *Mordechaï*, *Or Zaroua*, II, 358, p. 150 *a*, porte : כתב רב צמח ברבי שלמה ריש מתיבתא, et de même *Hagahot Maïmoniot* sur *Yom-Tob*, II, 30, de sorte qu'il ne saurait y avoir de doute sur l'auteur. Il faut encore retirer résolument au Gaon de Poumbedita le n° 60 de *Hemda Guenouza* (*Schaaré Cédek*, p 31, n° 14), car la Consultation se termine par ces mots : ומעשה באחד שהפיל שינו של חבירו ובא לפני מר רב צדוק גאון ואמר דבר קצוב אינו חוזר אלא לך ופייסו או בממון או בדברים ועכשיו כל דיני קנסות בטלו, ומנהג שהנהיג ארונינו מר רב צדוק גאון אותו אנו נוהגין : ces paroles ne peuvent avoir été écrites que par un membre de l'Académie présidée par Çadok, c'est-à-dire par un savant de Sora. C'est le même cas pour *Hemda Guenouza*, 125, que Müller, 144, n° 2, attribue, avec un point d'interrogation, il est vrai, à Cémah b. Paltoï. Mais il y est dit : ששאל מר רב יעקב את רב חננאי מפי מה אומרים אהבה רבה... אמר להם בשחר אנו אומרים אהבה רבה... ונהגנו מכאן ואילך בישיבה ובבית רבינו לומר כך : la manière de se référer aux docteurs de Sora nous garantit que la Consultation provient de cette ville. Qu'effectivement il s'agisse du Gaon Cémah b. Hayyim, quand le patronyme manque, c'est ce que montre *Colbo*, sur *Baba Batra*, II, n° 553 : השיב רב צמח לרבנא שמואל ישראל שקנה חצר מן הנכרי בצד ישראל חבירו והיה לו חלונות על הנכרי קודם מכירה וכתיב בנימוסות שלהם לעשות בחצירו כל אחד מהם שרוצה מה לנו ולנימוסות שלהם וכי נניח תלמוד שלנו..., question qui pourrait être identique avec la seule Consultation du Gaon Cémah b. Hayyim qui se trouve dans le Recueil d'Harkavy (p. 261, n° 527 : שאלו מקמי מ'ר' צמח בר חיים גאון ז"ל ישראל שוש לו חלונות על בר... ; cf. Harkavy, p. 386).

APPENDICE II.

On trouve un autre cas où la divergence entre les deux écoles de Sora et de Pumbedita remonte à des variantes dans un passage du Talmud; c'est la question qui porte sur les premiers mots de la seconde bénédiction qui précède la récitation du Schema le matin. Voici, en effet, ce qu'on lit dans Aboudraham (sur יוצר) : וכתב מר רב כהן צדק שיש לקיים דברי שניהם ולומר שחרית אהבה רבה וערבית אהבת עולם. וכן כתוב בסדר רב עמרם וכן כתב מר שר שלום שנהגו מכאן ואילך בישיבה כן. ורבינו שרירא ורבינו האיי כתבו אין אנו מאמינים שמר שר שלום אומר כן לפי שלא נאמר כן בנהרדעא מעולם אהבה רבה לא בשחרית ולא בערבית ולא בעילם ופרס ומדי. וכל מדרשות שבסוראא אין אומרים אלא אהבת עולם חוץ ממדרש אחד, ומדמים אנו שבאותו היה רגיל מר רב כהן צדק. « Le Gaon Kohen Cédek s'était prononcé pour qu'on tînt compte des deux opinions, en commençant le matin par les mots אהבה רבה, et le soir par אהבת עולם; c'est aussi ce qu'on lit dans le Siddour de R. Amram, et c'est ainsi encore que d'après le Gaon Sar Schalom l'on faisait depuis à l'académie de Sora. Par contre, les Gueonim Scherira et Haï ont écrit : « Nous ne croyons pas que Sar Schalom se soit prononcé dans ce sens, car on n'a jamais dit à Nehardéa אהבה רבה, ni le matin, ni le soir, et pas davantage à Elam, en Perse et en Médie; à Sora aussi, on ne dit dans aucune école autre chose que אהבת עולם, sauf dans une seule, et nous supposons que c'est dans celle-ci que R. Kohen Cédek avait coutume de prier. »

Outre ce renseignement, nous possédons une Consultation du Gaon R. Cémah sous deux formes qui ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre :

Hemda guenouza, nº 125.

ואהבה רבה ואהבת עולם עדיין יש מקומות שאומרים אהבת עולם. אלא ששאל מר רב יעקב את רבי חנינאי זכר קדוש לברכה, מפני מה אומרים אהבה רבה והא אמרינן תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר אהבת עולם אהבתיך (Jér., xxxi, 3). אמר להם בשחר אנו אומרים

Schibbolé-ha-Léket, nº 44, p. 7*a*.

וכתב רב צמח גאון זצ"ל יש מקומות שאומרים אהבה רבה ויש מקומות שאומרים אהבת עולם, אלא ששאל מר הר"ר יעקב את רבי חנינאי ז"ל מפני מה אומרים אהבה רבה והא תניא כרבנן דאמרי אהבת עולם. ואמר לו בשחר אנו אומרים אהבה רבה ובערב אנו אומרים אהבת עולם.

אהבה רבה ובערביתא אנו אומרים אהבת עולם את ישראל עמך אהבת, כדי לצאת ידי שניהם. ונהגו מכאן ואילך בישיבה וכבית רבינו לומר כך.

Il n'y a aucun doute à ce sujet : R. Cémah, qui en appelle à R. Haninaï de Sora et se prononce exactement comme Sar Schalom, tandis qu'il contredit diamétralement les savants de Pumbedita, n'est pas le Cémah de Pumbedita, mais celui de Sora. Le rabbin qui pose la question à Haninaï et qui s'étonnait qu'on récitât אהבה רבה partageait donc l'opinion de ceux de Pumbedita ; il se réfère au passage du Talmud, *Berachot*, 11 *b* : תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם, où l'on voit la Baraïta, dans la discussion entre l'Amora Samuel et son collègue (probablement Rab), se prononcer pour celui-ci. Au contraire, les Gueonim Haninaï, Kohen Cédek, Sar Schalom et Amram n'ont pas décidé dans ce sens, mais conformément à Samuel ; ils ont seulement fait un compromis pour donner satisfaction aux deux opinions. Si le fait à lui seul est assez étrange, ce qui est encore plus remarquable, c'est que tous les Gueonim énumérés sont des chefs de l'académie de Sora, tandis que Scherira et Haï, qui se prononcent dans le sens opposé, sont des autorités de Pumbedita. Nous nous trouvons ainsi en présence d'un débat entre les deux écoles, ce qui n'aurait en soi rien de surprenant, si les docteurs de Pumbedita ne déclaraient pas de la manière la plus catégorique qu'il est incroyable que ceux de Sora aient pris une décision différente. Pourquoi serait-ce impossible ? Si le Talmud a été si explicite que seuls Scherira et Haï ont raison, comment les autres quatre Gueonim de Sora en sont-ils venus à adopter l'opinion contraire ?

La question a déjà préoccupé Alfasi et, après s'être prononcé comme Scherira et Haï contre l'Amora Samuel, il y donne cette réponse : הא דקאמר לקמן השכים לשנות קודם שקרא קריאת שמע צריך לברך ברכת התורה, אחר שקרא קריאת שמע אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, לאו ראיה שצריך לומר אהבה רבה, דההוא מימרא שמואל הוא והוא מרי דשמעתא דאהבה רבה, מיהו רבנן פליגי עליה ותניא כוותיהו דרבנן וכל מאי דמשתכח בתר הכי אהבה רבה איקרא דשמואל גריר. La Baraïta, qui est contraire à Samuel, a force de loi, de sorte que le développement qui suit et qui est conforme à son opinion, n'a non plus aucune valeur contre la Baraïta [1]. Celle-ci avait déjà été opposée par Mar Jacob au Gaon

[1] *Ha-Manhig* (éd. Berlin, 12 *a*, § 32) se prononce d'après Alfasi et ajoute : אבל מה שאמר שר שלום ז"ל דמנהג לומר בשחר אהבה רבה ובערב אהבת עולם לצאת ידי שניהן ליתא כדאמרינן וכן כתב רי"ף ז"ל.

Haninaï, sans qu'il pût l'amener par là à modifier son avis, et de même les Gueonim postérieurs de Sora ne se laissèrent pas égarer par la Baraïta et maintinrent leur opinion. Comment faut-il l'expliquer?

Si nous comparons le passage de *Berachot*, 11 *b*, dans nos éditions [1], nous sommes surpris par un fait étrange : la Baraïta ne s'y trouve pas, ou, en d'autres termes, elle dit le contraire de ce que Mar Jacob et le rabbin correspondant de R. Cémah, et, d'après eux, Alfasi en avaient conclu contre Samuel. Dans nos éditions on lit : ואידך (ברכה שניה) מאי היא. אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה, וכן אורי ליה רבי אלעזר לרבי פדת בריה אהבה רבה. תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם. Ainsi la Baraïta ne contient donc pas seulement l'opinion contraire à Samuel, mais encore une autre qui confirme la sienne. Il n'y a donc pas la moindre raison de décider contrairement à Samuel et d'expliquer le développement talmudique qui suit de la manière forcée que fait Alfasi ; bien plus, comme, par la Baraïta, les opinions des deux Amoraïm se contre-balancent, il faut s'en rapporter pour la halacha au fait que R. Éléazar b. Pedat a enseigné dans la pratique comme Samuel, et notre texte ne souffre aucune autre décision que celle qui est conforme à l'opinion de celui-ci.

Il est donc clair que les savants de Pumbedita connaissaient la Baraïta avec le texte cité par Mar Jacob, le consultant de R. Cémah et Alfasi ; c'est pourquoi Scherira et Haï étaient incapables de comprendre qu'on pût être seulement d'un avis différent. Les rabbins de Sora, au contraire, avaient le texte que nous avons aujourd'hui ; aussi leur décision était-elle conforme à Samuel. C'est seulement parce qu'on leur oppose l'autre leçon qu'ils prennent une voie intermédiaire et font une concession à אהבת עולם pour la prière du soir. Déjà Abraham ab-bét-din a reconnu en partie que c'était là le fondement du débat qui divisait les Gueonim. Il dit, en effet, dans *Eschkol*, I, 9, après avoir cité Alfasi : ובתר נוסח בעל הלכות גדולות כתב כן, ולספרים אחרים פלוגתא קא חזינא ולא סייעתא. ודחיקא לן למימר כל מה דשקל וטרי בתר שמואל גריר, ובעניות דעתן יפה עשו הגאונים פשר לומר בשחר אהבה רבה דגבי שחר אדכרו אמוראי בתראי בהדיה אהבה רבה ובערב אהבת עולם כרבנן.

Ce qui paraît étrange, c'est qu'à Sora même, ainsi que Scherira

[1] Rabbinowicz, *Dikduké Soferim*, sur *Berachot*, 11 *b*, donne : תניא נמי הכי רבי נתן אומר אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר אהבת עולם אהבתיך, tout comme Alfasi, mais en plus avec l'indication de l'auteur de la Baraïta, Rabbi Natan.

et Haï le relèvent, on ne disait plus de leur temps, dans aucune synagogue אהבה רבה, et de même à Nahardéa ; il faut donc que l'usage encore maintenu par R. Amram et R. Cémah ait été modifié par un Gaon postérieur de Sora, dans le sens favorable aux savants de Pumbedita, ce Gaon ayant pu reconnaître que l'autre leçon était mieux attestée. Or Saadia donne, en effet, dans son Siddour אהבת עולם, ainsi que nous l'apprend Bondi [1], de sorte que la modification pourrait émaner de lui ; dans ce cas c'est seulement en Babylonie qu'il aurait été amené à adopter cette opinion, mais non déjà en Égypte, car d'anciens fragments de la Gueniza [2] portent אהבה רבה. Comme Scherira et Haï font remarquer qu'à Nahardéa non plus on ne disait plus אהבה רבה, il faut que la théorie de l'école de Sora y ait été acceptée comme ayant force de loi. Mais nous nous attendrions alors à ce que la Consultation du Gaon de Sora touchant אהבה רבה parlât aussi de l'usage suivi à Nahardéa. Et, en effet, nous lisons dans la Consultation de R. Cémah : ונהגנו מכאן ואילך בישיבה ובבית רבינו לומר כך ; à côté de la ישיבה de Sora, on mentionne ici encore בית רבינו ; or, cette dernière appellation, ainsi qu'il ressort d'un grand nombre de Consultations et comme nous le démontrerons dans une autre occasion, désigne l'école de Nehardéa.

Il est particulièrement intéressant de voir la position qu'ont prise dans cette question les anciens rabbins allemands ; parmi eux, nous avons conservé l'opinion d'Eliézer b. Yoël ha-Lévi, dans *Rabiah* sur Berachot, n° 34 [3]. Il dit : וראיתי הגירסות חלוקות דתניא נמי הכי אינו אומר אהבת עולם אלא אהבה רבה וכן נמצא בספר הכא ומירושלמי מישיבת ירושלים. Les derniers mots, incompréhensibles ici, doivent être lus d'après *Hagahot Maïmoni*, sur קריית שמע, I, 2 : ובראבי"ה כתב שכדבריהם ומנהגיהם נמצא בספר הבא מישיבת ירושלים. Ce rabbin ne connaissait donc la Baraïta ni telle que l'avaient les savants de Pumbedita, ni telle que ceux de Sora ; elle ne comprenait qu'une phrase, comme celle des premiers, mais disait la même chose que celle des seconds, de sorte que les deux écoles n'étaient divisées que sur la place des deux parties de la phrase.

Les rabbins allemands sont donc partisans de l'académie de Sora, ce qui, pour le dire en passant et d'un seul mot, se voit clairement dans les Consultations de R. Kalonymos de Lucques, établi à Mayence. Mais nous apprenons encore par Eliézer b. Yoël

[1] *Siddur des R. Saadia Gaon*, p. 13.
[2] Schechter, dans *Jew. Quart. Rev.*, X, 654.
[3] Cf. Coronel, *Bet-Natan*, p. 4 *d*.

ha-Lévi, qu'un livre de l'école de Jérusalem, parvenu en Allemagne, était d'accord avec Sora. Les relations entre Sora, Jérusalem et l'Allemagne sont attestées par la curieuse Consultation adressée, en 960, de Jérusalem aux Juifs des pays rhénans, et que j'ai examinée ici[1]. Mais Coronel[2] renvoie encore au *Semag*, commandement 18, où il est dit : גרסינן בירושלמי דברכות הרוצה לשנות קודם קרית שמע צריך לברך על התורה, ולאחר קריאת שמע אין צריך לברך (שכבר נפטר באהבה רבה), אמר רבי בון והוא ששנא אל אתר. Les mots mis entre parenthèses ne se trouvent pas, il est vrai, dans j. *Berachot*, I, 3 *c*, l. 43, mais Ratner[3] montre que les Tossafot, sur *Berachot*, 11 *b*, *s. v.* שכבר, ainsi qu'*Agouda* citent le passage du Talmud yerouschalmi avec l'addition de אהבה רבה. En tout cas, ces autorités témoignent en faveur de l'exactitude de la remarque que fait Eliézer b. Yoël ha-Lévi en parlant de livres venus de Jérusalem. Cf. *Midrasch sur les Psaumes*, VI, 1.

[1] *Revue*, XLIV (1902), p. 237.
[2] *Loc. cit.*
[3] *Ahavat Tsion*, I, p. 23 et suiv.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XXIII

Lettre adressée au Gaon R. Samuel ben Hofni.

Le présent texte m'a été remis par M. Schechter et je crois remplir ses intentions en le publiant ici. C'est un fragment de parchemin provenant de la Gueniza du Caire et composé en l'an 1310 de l'ère des Séleucides (998 de l'ère vulgaire). Il contient une lettre d'ordre privé et qui est adressée à R. Samuel ben Hofni par un élève qui lui était très dévoué, Nahoum ben Yossef. Ce personnage est, d'ailleurs, inconnu dans la littérature juive. Il écrit de Kairouan, où il se trouvait en voyage. La lettre n'indique pas pourquoi l'écrivain entreprit un voyage de plusieurs années qui l'amena de l'Irak en Andalousie et de là dans l'Afrique du Nord (Mahdiyyah et Kairouan sont nommées). On peut seulement en tirer que c'était un motif très désagréable qui l'y a poussé. Pendant son absence Nahoum échange avec son maître une correspondance suivie, qui, à la vérité, ne paraît pas avoir été favorisée par la rapidité des communications. Il devait ordinairement rédiger ses lettres en *hébreu*, car il donne ici (r°, l. 18) des excuses spéciales pour avoir écrit la présente lettre en *arabe* : cela lui était plus commode, parce qu'il était pressé. Sa famille était toujours restée dans l'Irak, où Nahoum, comme on le voit par la lettre, disposait d'immeubles.

La lecture et l'explication du fragment ne présentent pas de sérieuses difficultés. Seulement des lacunes provenant de déchirures obscurcissent l'intelligence du contexte. Je n'ai pas voulu

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, 1-14 ; XLIV, 63-72 ; XLV, 1-12 ; XLVII, 41-46 ; 179-186 ; XLIX, 219-230 ; L, 32-44.

les combler à l'aide de conjectures. J'ai seulement suppléé, en les mettant entre crochets, les lettres qui étaient effacées ou détruites par les plis du papier dans les parties intactes du parchemin. Les points diacritiques se trouvent marqués le plus souvent dans le manuscrit : je n'ai eu à les ajouter que dans peu de cas. Le ה du féminin est toujours écrit sans points diacritiques. Des deux ג, celui qui a un point supérieur équivaut au *ghain* arabe ; le *djim* est rendu par un ג sans point[1]. Notons, à cette occasion, que d'une décision de R. Samuel di Medina de Salonique, concernant la manière d'écrire les noms propres dans les actes rituels de répudiation, il résulte que (dans la Turquie) on avait l'habitude de donner un point diacritique au ג répondant au djim. R. Samuel ne veut pas admettre cette ponctuation, de même que l'emploi de points en général, dans les actes de divorce[2]. Les manuscrits présentent, selon leur provenance, des particularités provinciales[3] à l'égard de cette transcription, sans d'ailleurs s'astreindre à être rigoureusement conséquents. Ces différences se reflètent aussi dans les impressions judéo-arabes. J'en citerai comme exemple que dans une traduction arabe du Siddour de אליהו חי ג"ג (Livourne, 5643) destiné à l'Algérie on transcrit ג̇ = dj, ג = gh, tandis que dans une traduction arabe du Targoum du Cantique (Livourne, 5639) destiné à Bagdad prédomine la transcription de ג = dj, ג̇ = gh. Nous trouvons donc cette transcription irakienne également dans notre document dont l'auteur appartient à cette région.

Dans le texte qui suit, c'est moi qui ai mis toutes les voyelles et signes de lecture, pour en faciliter l'intelligence. Les points qui sont sur les mots *hébreux* sont reproduits d'après l'original.

Texte.

Recto.

1. כתאבי אטאל אללה בקא סידנא ראס אלמתיבה ואדאם עזה ותאידה
ו[סע]ארתה וסלאמה
2. וחראסתה ואתר נעמה עליה מן אלקירואן לכב׳ באב שנת שי׳ ען
סל[א]מה כמלהא

[1] Excepté r°, l. 6, באגתמאענא.

[2] כי ראיתי לסופר בזמני כותב : שו"ת רשד"ם *Eben Haézer*, n° 204 (alinéa 3) גט וכשיקרה שם כמו גאמילה או גויא אז באורת ג׳ נוקד נקודה למעלה להבין קריאת הג׳. Le nom propre féminin גויא est espagnol : *Gioja*, bijoux (Zunz, *Gesammelte Schriften*, I, p. 58, 2) ; cf. יוסף בן גוייא, Azulai, שם הגדולים, II, *s. v.*, טל אורות.

[3] Cf. Yahuda, *Prolegomena zu... Kitab al-Hidâya*, p. 27.

[4] Je crois qu'il faut lire אלכב, car le signe pour אל est souvent pareil au simple ל.

3. אללה לה ועאפיה ופר אללה חטה מנהא ולה אלשכר ואלמנה
ולו דהב[ת] אלי וצף בעץ
4. מא אנא עליה מן אלשוק אליה אדאם אללה עזה ואלתאסף עלי
מא יפות מן אלנצר [1] אליה
5. ואלכון בחצרתה וסמאע אלפאטה טאל בה אלשרח ואלי אללה
גל אסמה ארגב באן
6. ימן באגתמאענא עלי אלחאל אלסאבק [2] במנה וקד נפדת כתבי אלי
חצרתה אלגלילה כמא
7. לסת שאכא פי וצול ג[מיעה]א ווקפה עליהא ו[א]לרהא כתאב
כתבתה עאם אול מן
8. אלמהדיה ו..ל לאלימ.. בעד נפוד אלחאג וגמני תאכירה וליס אשך
אנה וצל אל
9. סנה מע וצול כ[תא בי ה]לא · ווצל כתאבה אדאם אללה עזה מן
גהה סידי אבי אל
10. פרג בנימין בן משה בן אהרן אידה אללה וקראתה וסרני מא
תצמנה מן סלאמתה
11. וחמדת אללה עלי דלך ולם אשך אני גאלס בחצרתה ואני סאמע
לאלפאטה ואבכא
12. עיני מא דכרה אידה אללה מן אלאחואל חסנהא אללה ומן אחואל
אלבלד ומא בקית [3]
13. אחד [4] מן בעל בורת ותלמיד אלא אוקפתה עליה וארגו אן יצלח
אללה אלאמור ויבלגה
14. מא יומלה פאללה יעלם אני כנת אותר אן יצל אלי ..... מפרוח
ווקפת עלי כתאבה
15. פי הדה אלסנה אלי סידי אבי זכרי [5] יהודה אן ..... [יח]דתה
במא יקבח מני
16. דכרה וליס וחק אבי רצי אללה ענה אבקי ..... אפעלה
ואלתמאם מן
17. אללה עז וגל וכנת אחב אן יכתב כתאב ..... אסלה
בסם עדרי
18. פי כתב הדא אלכתאב ערבי [6] לאני כנת גאיב [7] ווצלת אמ[ור].....
וורד עלי קלבי

[1] Pour אלנטר.

[2] Le mot est douteux ; l'avant-dernière lettre est incertaine et la dernière ressemble plutôt à un ה. Doit-on lire אלסארה « réjouissant » ?

[3] Je lis : בקית.

[4] Correctement אחדא.

[5] Il ne faudrait pas y voir le nom hébreu biblique, mais l'abréviation *arabe* du nom Zakariyya en زكرى (cf. *Mouschtabih*, éd. de Jong, p. 24, note 7), qui est très usuelle surtout dans le Maghreb. Voir, par exemple, Kattâni, *Salwat al-anfâs* (Fez), I, p. 158, et très souvent ailleurs.

[6] Correctement ערביא.

[7] גאיבא.

19. שגל מן כתב וצלת מן אלצביאן ידכרו [1] פיהא ופאה [2] אחדי כואתי
וולד אלאכרי
20. וולד לבנת אכרי אנסא אללה אגל סידנא גאון ולם אחד ינפד
אלחאג ולים לי ר[סול ?]
21. כתאב פכתבת הדא אלכתאב עלי סרעה אתכאל [3] עלי תפצלה
בבסט אלעדד
22. לא כלות מנה אבדא ולולא אמור חצלת לי באלאנדלס כנת עלי
אלרגוע פקד צאק צדרי
23. וכלמא המני פי אלדכול וס...ה הדה אלאכבאר אלנכדה אזעגתני
ומנעתני ואנא
24. [עלי] כל חאל אצרב ספרי ואגרי מן דכרה אדה אללה פי סאיר
אלמואצע מא ארגו
25. .....[4] י[כון] ' לה תמרה פאסלה אדאם אללה עזה
אסתדנא אבו [5] מנצור

Verso.

1. [ותאי]ידה ותנשיטה לקראה אלמשנה ואלתלמוד ואלמואצבה [6] עלי
אלעלם ואן כאן
2. אלזמאן קד דפעה עלי אלט[לב] פי אלמעישה וכנת כתבת לה כתאב
וכאלה פי אמור
3. אלדור אלתי לי תם פיסאלה ענהא וישיר עליה פי באבהא כמא
יראה בחסב
4. מא יוגבה אלחם ואללה יכלצה ויכלץ גמיע ישר מן אלאתאם
ויחוס ויחמול ויחם
5. עליו ברחמיו וחסדיו ואסאלה אדאם אללה עזה אן יואצלני
בכתבה אל
6. שריפה מצמנה אכבארה טיבהא אללה ואחואלה חסנהא אללה
וחואיגה
7. תמהא אללה ואמרה ונהיה עלאהמא אללה מנע[מ]א מ[תאב]א
אן שאללה [7]
8. קראה עלידה אדאם אללה עזה אתם אלסלם ועלי סי[די].....יצחק
אב בית דין
9. נטרה אכץ אלסלם ועלי סידי מר רב ש..... עליה אתם
אלסלם ועלי
10. גמיע אלתלאמדה נטרה אתם אלסלם ..... [הד]רו וגדלו
ותפארתו והודו ירב לעד

[1] ידכרון.
[2] Ms. ופאה, ce qui correspond à la prononciation vulgaire.
[3] Lire אתכאלא.
[4] Cette partie de la ligne est coupée.
[5] Pour אבי.
[6] Ici de nouveau צ pour ט.
[7] *Sic.*

A la fin de la page :

A droite :

חצרה סידנא ראס אלמתיבה שמואל | נט מן שמיא בן מרנא ורבנא
חפני רוח יי תניחנו

A gauche :

מן נחום בן יוסף תלמידה [1]

TRADUCTION.

(1) Ma lettre — que Dieu prolonge la vie de notre maître le chef de l'école, et qu'il fasse durer sa gloire, son affermissement, son bonheur, sa santé (2) et sa sécurité, qu'il manifeste ses grâces sur lui ! — est de Kairouan le 22 Ab de l'an 310. (J'écris) en bonnes dispositions — que (3) Dieu les accorde complètes (à mon maître) ! — et en santé — que Dieu lui en donne une large part ! Gratitude et reconnaissance à Dieu !

Si je me mettais à exprimer quelque chose (4) du désir que j'ai d'être auprès de lui — que Dieu prolonge sa gloire ! — et de la tristesse que j'éprouve à ne pouvoir le regarder (5) et séjourner en sa présence et entendre sa parole, ce serait long à développer. Mais je prie Dieu qu'il nous (6) accorde de nous réunir comme dans l'état [antérieur] par sa faveur.

J'ai expédié (à mon maître) mes lettres, en (7) ne doutant pas que [toutes] ne lui soient parvenues et qu'il ne les ait lues. La dernière était celle que j'ai écrite l'année dernière de (8) Mahdiyya... après l'arrivée de la caravane, et le retard (de cette lettre) m'a peiné; mais je ne doute pas qu'elle ne soit arrivée cette (9) année en même temps que cette lettre-ci.

Sa lettre — que Dieu prolonge sa gloire ! — m'est parvenue de la part de Sidi-Abou-l-(10)faradj Benjamin [2] b. Mosé b. Aron — que Dieu l'affermisse ! — Je l'ai lue, j'ai été content de ce qu'elle contient sur les bonnes dispositions (de mon maître) (11) et j'en ai loué Dieu. Il me semblait absolument être en sa présence et entendre sa parole. Elle a fait pleurer (12) mon œil de ce que (mon maître) raconte des circonstances — Dieu veuille les améliorer — et des affaires de la ville. Je n'ai laissé personne, (13) père de famille ou élève, à qui je n'aie montré sa lettre. J'espère que Dieu rétablira les choses et lui fera obtenir (14) ce qu'il espère. Dieu sait que j'aimerais mieux que (mon maître) parvînt à un [résultat] heureux. J'ai lu aussi la lettre (15) qu'il a envoyée cette année à Sidi Abou Zakariyya Yehouda, où... il lui raconte ce (16) qu'il serait trop laid de ma part de mentionner. Je jure par mon père — Dieu lui soit favorable — que je n'omettrai

[1] Ms. תלמידה.

[2] J'ignore si la réunion de la kounya Aboul faradj (en tant qu'elle serait employée comme épithète honorifique) avec ce nom a été déjà constatée ; cf. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, p. 594.

pas... de le faire. L'accomplissement appartient (17) à Dieu ! J'aimerais qu'il (mon maître) écrivît une lettre... je le prie d'admette mon excuse (18) de ce que j'écris cette lettre en arabe. Car j'étais absent et des événements sont survenus... et mon cœur a (19) été préoccupé par des lettres qui me sont venues des enfants et qui m'annoncent la mort d'une de mes sœurs et celle de l'enfant de l'autre (20) et d'un enfant d'une fille — veuille Dieu remettre très loin le terme de la vie de notre maître le Gaon [1] ! — Personne ne fait partir maintenant de caravane et je n'ai [pas de messager pour] (21) une lettre. J'écris donc cette lettre en toute hâte, ayant confiance que (mon maître) m'accordera l'excuse (22) — puissé-je n'être jamais privé de lui !

Sans des affaires qui me sont survenues en Andalousie, je serais sur mon retour, car je suis anxieux (23) et tout ce que m'a causé de souci en entrant [dans l'Andalousie] et... de ces tristes nouvelles, m'ont inquiété et arrêté. Mais (24) de toute façon je continuerai mon voyage et penserai à (mon maître) — que Dieu l'affermisse ! — en tous endroits de telle sorte que j'espère (25)... il en sortira un bon résultat. Je le prie — que Dieu prolonge sa gloire ! — de faire approcher de lui Abou Mançour (v° 1), de l'aider et de l'encourager à l'étude de la Mischna et du Talmud, à la recherche persévérante de la science, quoique (2) la destinée l'ait porté à chercher à gagner sa vie. Et je lui ai donné une procuration à l'égard (3) des maisons que je possède là-bas. Que (mon maître) veuille bien l'interroger là-dessus, et lui fournir en cette affaire les indications qu'il jugera conformes (4) au droit. Dieu veuille le délivrer lui et tout Israël de tout péché, le protéger et le prendre en grâce (5) par sa miséricorde et ses faveurs.

Je le prie — que Dieu fasse durer sa gloire ! — de me faire parvenir ses nobles (6) lettres, qui m'informeront de ses nouvelles — que Dieu les rende agréables ! — de ses circonstances — que Dieu les rende bonnes — et de ses affaires — (7) que Dieu les accomplisse ! — de ses ordres et de ses défenses — que Dieu les élève ! — bienfaisant et récompensé [2] — si Dieu veut. (8) En même temps je lui

[1] De telles formules pour souhaiter longue vie à celui à qui on s'adresse après avoir parlé de cas de mort sont très usuelles dans la conversation verbale et écrite des Orientaux. On les emploie même dans les consultations de casuistique, par exemple תשובות הגאונים, éd. Harkavy, n° 39, נפטר וחיי לרבנן שבק ; n°s 323, 324 : ראובן נפטר לבית עולמו וחיי למרנא גאון שבק. Dans ce milieu l'emploi de telles formules paraît avoir un modèle arabe. Dans les *Mille et une Nuits* (éd. Boulak, 1279), III, p. 221, dernière ligne, on demande comment va une personne qui était décédée. L'interrogé répond : تعيش رأسك « que ta tête vive », par là l'interrogateur comprend que la personne est morte. Chez Ibn 'Abdi rabbihi, al-'Iqd al-farîd, III, p. 448, 21, les mots ابقاك الله « Dieu te conserve la vie » servent à introduire la nouvelle du décès d'un enfant.

[2] Comparez les indications que je donne de la formule מנעמא מרהאבא dans des consultations religieuses, *Z.D.M.G.*, L (1896), p. 645 et suivantes.

adresse — que Dieu fasse durer sa gloire ! — le salut le plus parfait, ainsi qu'à Sidi.... Isaak Ab Bét-Din, — (9) Dieu le protège ! — le salut le plus distingué, et à Sidi Mar Rab Sch... le salut le plus parfait, ainsi qu'à tous les disciples — Dieu les garde — le salut le plus parfait... que sa noblesse, sa grandeur, sa splendeur et sa gloire se multiplient à jamais !

(*Au bas du verso, à droite*). A notre maître le chef de l'école Samuel — qu'il soit gardé du haut du ciel, — fils de notre seigneur et maître Hofni.

(*A gauche*). De son élève Nahoum b. Yosef.

XXIV

La création des lettres.

Des gnostiques, néo-platoniciens et mystiques ont mis, dans leurs systèmes, les lettres de l'alphabet en rapport immédiat avec des ordres divins éternels ; ils les ont considérées comme les porteurs et les équivalents de forces spirituelles et les ont employées comme telles dans la pratique de leur théurgie. Il peut sembler étrange, à première vue, que même le groupe extrême de l'orthodoxie mahométane ne se soit pas contenté de voir les lettres estimées à la manière ordinaire comme des instruments créés par les hommes pour le besoin de leur commerce. D'après sa doctrine, les lettres n'ont pas surgi, mais sont des êtres coexistant avec Dieu *de toute éternité*. Dieu aurait révélé l'alphabet éternellement préexistant à Adam, expressément composé de vingt-neuf lettres, car à côté des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, on compte aussi la ligature lâm-élif [1]. Cette opinion singulière ne se rattache pas, d'ailleurs, à la métaphysique ou même à la mystique. Elle est simplement la conséquence nécessaire de la doctrine du caractère éternel, incréé du Coran, que la vieille orthodoxie a défendue avec un enthousiasme fanatique, allant jusqu'au martyre, contre la doctrine opposée des Mou'tazilites, d'après laquelle Dieu a *créé* le Coran à un moment déterminé en vue de sa révélation. Le Coran *écrit*, tel qu'il est tracé sur les tablettes célestes, est éternel ; il est écrit d'une manière que nous appelons écriture sur la terre, donc avec les lettres de l'alphabet. Si donc éternellement incréé il a été écrit

[1] *Khizânat al-adab*, I, p. 48.

avec des lettres, les lettres de l'alphabet doivent aussi exister de toute éternité, être *incréées*.

Cette subtilité dogmatique se rattache à l'objet de cette *Revue* en ce sens que ce sont justement les *Juifs* que l'on cite comme soutiens de la conception opposée. Abd-el-Kâdir al-Djilâni (mort en 1166), très célèbre comme saint chez les Mahométans de toutes les contrées, qui joignait à son mysticisme l'attachement à la dogmatique de l'école vieille-orthodoxe des Hanbalites, termine dans son œuvre théologique [1] imprimée il y a peu d'années à la Mecque, l'exposé de cette doctrine par les paroles suivantes : « Ahmed b. Hanbal a déclaré expressément, dans sa missive aux habitants de Nisâboûr et Djordjân, que quiconque enseigne que les lettres de l'alphabet sont créées (ان حروف التهجّى مُحدَثة) est un négateur de Dieu (كافر بالله); en reconnaissant que les lettres sont survenues dans le temps, il reconnaît aussi que le Coran est créé. Comme on opposait à l'imam les récits dans lesquels il est raconté, par exemple : « Quand Dieu *créa* les lettres, le *lâm* s'inclina, mais l'*élif* resta droit et dit : je ne m'inclinerai que si j'en reçois l'ordre [2] », il répliqua que c'était de l'incrédulité d'inventer de telles histoires. Al-Schâfi'i (mort en 820) disait : « Ne dites pas que les lettres sont nées dans le temps (ne sont pas éternelles), car la première cause de la ruine des Juifs, c'était cette opinion qu'ils avaient » : لا تقولوا بحدوث الحروف فانّ اليهود اوّل ما هلكت بهذا.

Pourquoi donc cette opinion hérétique de la création des lettres est-elle attribuée précisément aux Juifs? Il y a à cela diverses raisons possibles. Si nous avons le droit d'admettre que la parole de Schâfi'i lui a été prêtée à une époque postérieure (ce qui n'est pas insolite dans cette littérature), on pourrait penser à l'idée propagée spécialement par les Mou'tazilites juifs, à savoir que les lettres ont été produites par Dieu en accompagnant l'acte de la révélation [3], et c'est ce qui avait amené l'accusation portée contre les Juifs ; de même qu'en général on rend les Juifs responsables de la naissance des doctrines mou'tazilites [4]. Il me paraît plus vraisemblable que cette attribution de la doctrine de la création des lettres se rattache à la connaissance d'une sen-

[1] *Al-ghunya li tâlibî tarîk al-hakk* (La Mecque, 1314 = 1896), I, p. 62.

[2] Cela fait penser naturellement aux considérations morales rattachées aux formes et à l'ordre des lettres dans b. *Sabbat*, 104 *a*. Dans la littérature islamique il existe une branche spéciale de la science : *ma'âni al-hourouf*, significations des lettres, dont j'ai parlé, *Z.D.M.G.*, XXVI (1872), p. 782-85.

[3] *Revue*, XLVII, p. 185.

[4] *Mélanges Kaufmann*, p. 96, note 2.

tence rabbinique (*Abôt*, v, 9), d'après laquelle l'écri ure (כתב) fait partie des dix choses que Dieu *a créées* à la fin de la création. Les plus anciens commentateurs rapportent cette sentence, contrairement à des explications modernes d'un caractère rationaliste, justement aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu[1]. Enfin, il est possible, si nous admettons que les idées appliquées dans un écrit juif aient pu pénétrer par une voie quelconque dans les cercles mahométans, que le Séfer Yecira ait pu y ajouter son influence. Dans ce livre, en effet, on relève que la naissance des lettres est toujours exprimée par l'expression חקק חצב: Dieu a formé, tracé, habillé les lettres. Elles ne sont donc pas éternelles.

I. GOLDZIHER.

(*A suivre.*)

[1] תשובות הגאונים, éd. Harkavy, p. 11, n° 29 : וראינו כי פירש אדוננו מר רב יהודה גאון — משם הראשונים כתב אלו עשרים ושתים אותיות כתב הקודש שאנו כותבים.

QUELQUES DONNÉES NOUVELLES

SUR

ISAAC IBN BAROUN

On sait que l'ouvrage philologique d'Ibn-Baroûn, le *Kitâb al-Mouwâzana* (éd. Kokowzoff, St-Pétersbourg, 1893), n'a laissé que peu de traces dans la littérature juive. A part Moïse ibn Ezra, qui fut le contemporain, l'ami et l'admirateur de l'auteur, il est encore cité nommément, autant que nous sachions jusqu'ici, par deux auteurs seulement, qui appartiennent au Yémen et au xve siècle. Ce sont : Abraham b. Salomon, dans ses Gloses sur les Prophètes, et Yahia (ou Zakaria) b. Souleymân, dans son Commentaire sur le Guide de Maïmonide [1].

A ces deux écrivains il vient maintenant s'en ajouter un troisième, qui a vécu à Aden, et probablement, lui aussi, au xve siècle : l'auteur du remaniement d'un Glossaire arabe qui porte sur le code halakhique de Maïmonide, écrit qui se trouve en manuscrit à Berlin (Ms. or. oct. 338 [2]; cat. Steinschneider, II, n° 351), et sur lequel on nous a fourni récemment des informations circonstanciées [2]. Cet auteur cite, d'après l'ouvrage qu'il a remanié, à ce qu'il semble, l'article ירט du *Kitâb al-Mouwâzana*, qui concorde presque mot pour mot avec l'édit. Kokowzoff (p. 63) [3]; après quoi il ajoute ces mots : פיר' אלמואזנה והרי אלכתאב האליף אצחאק (*sic*) אבן יוסף אבן ברון אבן בנבנשת ר"א בסרקסטה לצאחב אלשרטה אבו הארון בן עזרא נע"ג והו אלמואזנה בין אללגה אלעבראניה ואלערביה.

[1] Cf. Kokowzoff, partie russe, p. 151; Eppenstein, *Revue*, XL, 238.

[2] Nathan, *Ein anonymes Wœrterbuch zur Mišna und Yad hahazaka*, Berlin, 1905, p. 7 et suivantes. Cf. mon compte rendu dans l'*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, VIII, n° 6.

[3] Voir Nathan, *l. c.*, p. 12.

Cette information contient sur Ibn Baroûn de nombreuses données nouvelles qui méritent d'être mises en lumière. Nous pouvions déjà inférer qu'Ibn Baroûn avait dédié son livre à Moïse ibn Ezra de ce que celui-ci n'a pas consacré à le célébrer moins de quatre poèmes, dont l'un porte formellement comme en-tête : ולמא תאחפה אלנשיא אבו אברהים בן ברון בתאליפה אלמואזנה קאל יצפה « Et lorsque le prince Aboû Ibrahîm ibn Baroûn lui fit présent de son ouvrage *al-Mouwâzana*, il dit en le décrivant... »[1]. Mais ce qui est nouveau pour nous, c'est d'apprendre qu'Ibn Baroûn a vécu à Saragosse. Tout ce que nous savions jusqu'à présent, c'est qu'il avait séjourné quelque temps à Malaga, d'où il offrit des fruits à son ami Juda Halévi ; ce à quoi celui-ci répondit par une Kasside assez longue[2]. De même on savait jusqu'ici que le prénom d'Ibn Baroûn était Isaac, d'abord parce que ce nom est ordinairement accompagné de la *kounia* Aboû Ibrahîm, et aussi parce que le nom d'Isaac se trouve également dans la Kasside précitée de Juda Halévi (ligne 30) ; mais nous étions insuffisamment renseignés sur le nom de son père, Joseph.

La donnée qui me paraît la plus importante, et qui nous est fournie ici pour la première fois, est celle qui nous apprend que notre philologue, à côté du surnom usité aussi chez les Arabes, d'Ibn Baroûn, portait encore le surnom roman ibn Benveniste qu'on rencontre souvent en Provence et en Espagne. Ce renseignement nous permet, en effet, de confirmer une identification qui avait été proposée précédemment, puis mise en doute. Dans le Diwan de Moïse ibn Ezra, outre les poésies que

[1] Tous ces poèmes ont été édités par M. David de Gunzbourg, dans *Ha-Mélitz*, 1895, n° 152, 175 et 225, d'après un manuscrit du Diwan d'Ibn Ezra qui provient de la succession de Carmoly et qui a passé en sa possession. Voici les premiers mots de chacun : 1° ברשפי הזמן נפשי שרופה (dans le Diwan ms. de la Bodléienne, Catal. Neubauer, 1972², n° 158 : ברשפי הבכי נפשי שרופה ; de plus, l'en-tête est ici conçu comme suit : ולאטב אבא אברהים בן ברון מסתעדיא תאליפה אלמלקב באלמואזנה, « et il se tourna vers Aboû Ibrahîm ibn Baroûn en sollicitant de lui son ouvrage intitulé al-Mouwâzana » ; on pourrait en déduire qu'Ibn Baroûn ne lui envoya son ouvrage que sur son propre désir) ; 2° חמודות מלשון ערב וערב (édité de nouveau d'après ms. Bodl., n° 15, par Brody, *Monatsschrift*, XL, 35) ; 3° קחה סוד מלשון עברים והגרים (manque dans le ms. Bodl.) ; 4° לאנשי לבבות בני מחשבות (ms. Bodl., n° 6 ; la suscription est ici un peu différente : ולמא תאחפה אבא [l. אבו] אברהים בן ברון אלתאליף אלמלקב באלמואזנה קאל). Cf. Kokowzoff, p. 13.

[2] *Diwan*, éd. Brody, t. I, n° 7 (cf. aussi la note à ce sujet, p. 11 ; les titres arabes de cette Kasside sont indiqués par Kokowzoff, p. 11, note 19). — Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, p. 145, fait vivre notre auteur à Lucène, mais le renseignement de la Poétique d'Ibn Ezra (reproduit en dernier lieu par Kokowzoff, p. 10, note 16) se rapporte à Aboû Ibrahîm ibn Baroûn l'Ancien, qui florissait dans la première moitié du XIe siècle.

nous avons déjà mentionnées, il s'en trouve deux autres avec ces en-tête respectifs : וכאטב אבא אברהים בן ברון בן שת ז"ל [1] et וכאטב אלנשיא אלאגל אבא אברהים בן שת רחמה אללה [2]. On s'était demandé, disions-nous, si ces poèmes avaient été adressés également à notre Ibn Baroûn, ou à un homonyme [3]. Le fait est que le nom שת est extrêmement rare, encore qu'on le retrouve par-ci par-là [4] ; mais comme il constitue un prénom, c'est une énigme de savoir pourquoi il est placé dans le premier de ces deux titres *après* le surnom. Quoi qu'il en soit, si Ibn Baroûn s'appelait aussi Benveniste, il faut sans aucun doute lire ici, au lieu de בן שת : בן בנבנשת ou בן בנשת, un ou même deux בן étant tombés. Et, en effet, il existe encore dans le Diwan d'Ibn Ezra un autre poème avec cette suscription : וכאטב אבא אברהים בן באן בן שת ז"ל ; ici aussi, il faut lire בן באן בנשת ז"ל [5], et voir également dans ce nom notre Ibn Baroûn.

Le nom entier de l'auteur du *Kitâb al-mouwâzana* était donc : *Aboû Ibrahîm Isaac ben Joseph ibn Baroûn ibn Benveniste.* Mais comme le nom Benveniste se rencontre assez souvent, il convient de distinguer Ibn Baroûn d'autres personnages qui portèrent ce nom et qui s'appelaient également Isaac, et sur lesquels il règne une certaine confusion. Les voici :

1° Isaac b. Benveniste de Narbonne, dont Samuel ibn Djâmi de Kabès, dans ses *Règles de l'abatage*, écrites en arabe [6], et aussi dans ses *Additions à l'Aroukh* [7], cite un certain nombre d'observations halakhiques et aggadiques qu'il a reçues oralement de sa bouche. Il florissait donc vers le milieu du XIIe siècle,

[1] *Diwan*, ms. Bodl., n° 7, édité par Brody, *Monatsschrift*, *loc. cit.*, p. 33. Le héros du poème y est formellement appelé Isaac ben Joseph, voir lignes 16, 31.

[2] *Diwan*, n° 106.

[3] Cf. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, XIII, 91; Kokowzoff, p. 14, n. 23; p. 17, note 28.

[4] Voir Steinschneider *Die arab. Liter. d. Juden*, p. 146, note 3 ; mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 19.

[5] Il semble que ce soit le même poème qui, dans le manuscrit de Carmoly mentionné plus haut, porte, en effet, la suscription : אבו אברהים אבן באן בנשתי, voir *Literaturblatt des Orients*, IX, 796.

[6] Voir l'extrait cité par Steinschneider dans *Jüdische Zeitschrift* de Geiger, I, 237, note 4 : וקד נקל אלי בעץ אפאצל אהל אלעלם ממן אשתהר באלדיאנה ואלורע והו מר רב יצחק החבר בן מרב (l. מר רב) בנב[נ]שתי ז"ל ען יסודי עולם חכמי ארץ נרבונהם (l. נרבונה) אנהם יפרקון בין אומא ואונא פי הדא אלמכאן אלך.

[7] *S. v.* קרודם (éd. Buber, dans *Graetz-Jubelschrift*, p. 45) : ...שאילה זאת היתה לרבינו יצחק הרב בן רבינו בנבנשתי הרב נרבוני ואמר יש לשאול כך וכו'. C'est sans doute le même savant qui est cité, *s. v.* גלדן (*ib.*, p. 37), dans שמעתי מפי ר' יצחק, et *s. v.* חט (*ib.*, p. 38), dans רשמעתי מפי ר' יצחק נרבוני. Cf. encore Rosin, *Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra*, III, 143.

et ne peut par cela même être identique avec Ibn Baroûn, qui est mort avant 1138, Moïse ibn Ezra ayant encore composé une élégie sur sa mort [1]. Mais sans même invoquer la question chronologique, on peut dire que cet Isaac a vécu dans le sud de la France et fut surtout un halakhiste. Il semble qu'ici aussi « Benveniste » ne désigne pas le surnom, mais le prénom du père; aussi est-il peu vraisemblable de supposer avec Gross [2] que cet Isaac pourrait être le fils de Salomon Benveniste de Narbonne.

2° David Kimhi cite, dans sa Grammaire, un Isaac b. Benveniste, qu'il désigne comme un prince et un médecin, et qui prit, contre Jacob b. Elazar, la défense des anciens poètes au sujet de l'emploi de la forme nominale יעלה [3]. Geiger l'identifie avec Aboû Ibrahîm ibn Benveniste que nous avons mentionné précédemment et qui est cité par Moïse ibn Ezra dans son Diwan, et il veut en déduire que Jacob b. Elazar appartient au début du XIIe siècle, contrairement à Steinschneider, qui place ce grammairien un siècle plus tard [4]. Mais l'opinion de Steinschneider est acceptée par tout le monde [5]; donc cet Isaac doit avoir vécu, lui aussi, au commencement du XIIIe siècle, et ainsi ne peut pas être confondu avec Aboû Ibrahîm ibn Benveniste, c'est-à-dire, croyons-nous, Ibn Baroûn. De plus, s'il est vrai qu'Ibn Baroûn est également désigné comme prince (נשיא, voir plus haut), il ne l'est pas comme médecin.

3° Un « prince » Don Isaac Benveniste assista, d'après l'indication de Salomon ibn Verga [6], à un concile qui eut lieu à Montpellier en janvier 1215. Le même Isaac, qu'Ibn Verga appelle aussitôt après « le grand prince, le seigneur des seigneurs » (הנשיא הגדול שר השרים רבי יצחק בינבינשתי), provoqua la mesure d'après laquelle des députés juifs envoyés par toutes les communautés du sud de la France, de Narbonne à Marseille, se réunirent à Bourg-Saint-Gilles (מגרש יאלי) sous la présidence du prince R. Lévi [7].

[1] Publiée par Gunzbourg, *loc. cit.*, n° 227.

[2] *Gallia judaica*, p. 419.

[3] *Mikhlol*, éd. Lyck, p. 158 *a* : ...ואם כן יהיה המוכרת מן יַעֲלַת חן יַעֲלָה נפלס לְבָנָה וזאת דעת רבי יעקב בן אלעזר ותפש על הראשונים בעלי השיר שאמרו יַעֲלָה בפלס נַעֲרָה. והנשיא הרופא ר' יצחק בן באן בנשת חזק דברי הראשונים בעלי שיר שאמרו יַעֲלָה וכו'. Cf. encore son *Dictionnaire, s. v.* חלם : בנשת פירש בריר [באן] והנשיא הרופא רבי יצחק בן חלמות ברוק הבריאות וכו'.

[4] *Jüdische Zeitschrift*, XI, 234. Cf. encore son *Kebouçat Maamarim*, p. 31.

[5] Cf. en dernier lieu Bacher, *Jew. Encyclop.*, *s. v.* (VII, 30), et mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 66.

[6] *Schebet Yehouda*, éd. Wiener, pp. 113-114.

[7] Sans doute Lévi b. Moïse b. Todros de Narbonne; voir Loeb, *Revue*, XVI, 33; Gross, *op. cit.*, p. 407, 652.

pour envoyer un délégué à Rome auprès du pape (Innocent III). Lebrecht[1] et Graetz[2] l'identifient avec le personnage nommé par Kimhi, ce qui n'est pas impossible en soi, sauf qu'il faudrait admettre que cet Isaac était aussi médecin ; mais c'est ce qu'Ibn Verga ne dit pas. Par contre, l'identification proposée par Graetz, que Kayserling[3] se contente de suivre, avec le médecin ordinaire du roi d'Aragon Jacques, nommé Zag ou Çag (c'est-à-dire Isaac) de Barcelone, qui vivait à la même époque, doit être résolument rejetée, car notre Isaac a nécessairement vécu dans le sud de la France. D'ailleurs, l'identification ne porte que sur la ressemblance du prénom Isaac. Gross[4] suppose qu'il est le fils du Salomon Benveniste de Narbonne précédemment mentionné, mais il faut alors qu'il renonce à l'identifier avec le personnage nommé par Samuel ibn Djâmi, celui-ci ayant vécu à peu près soixante ans plus tôt.

4° A la fin du XIIIe siècle, nous trouvons à Saragosse le « prince » Schéschet b. Isaac b. Joseph ibn Benveniste, dont la correspondance avec les princes Kalonymos b. Todros et Lévi b. Moïse de Narbonne a été publiée récemment par Kaufmann[5]. On lui attribue aussi une poésie défendant Maïmonide contre un certain Méir, mais, en tout cas, il doit être distingué de Schéschet b. Benveniste de Barcelone[6]. Quant à ce Schéschet b. Isaac beaucoup de savants le tiennent pour un fils du précédent, le prince Isaac Benveniste[7], mais c'est, semble-t-il, à tort. D'abord, Isaac appartient, ainsi que nous l'avons déjà dit, à la France méridionale, tandis que Schéschet vivait en Espagne. Il est vrai que Kaufmann croit pouvoir conclure de la première de ses lettres qu'il était aussi « un enfant de la communauté de Narbonne », mais il n'y a absolument rien de tel dans cette lettre. En second lieu, Schéschet ne doit plus avoir été en 1194-95 un tout jeune homme, puisqu'il était en correspondance avec des hommes aussi considérés que Kalonymos et Lévi ; il ne peut donc pas être le fils d'un homme qui assista vingt ans plus tard à une réunion pré-

[1] Dans la préface de son édition du *Dictionnaire* de Kimhi, col. XXIX.

[2] *Geschichte*, 3e édition, t. VI, p. 340.

[3] *Jewish Encyclopedia*, III, 39, n° 7.

[4] *Op. cit.*, p. 652.

[5] *Revue*, XXXIX, 62 et suiv. Dans une de ses lettres (p. 221) on lit les années 54 et 155, que Kaufmann complète avec raison en 4954 et 4955, c'est-à-dire 1194-95.

[6] Cf. Steinschneider, *Hebræische Bibliogr.*, XIII, 106-110 ; *Kobeç al yad*, I, 24, n° 11. Kayserling (*loc. cit.*, p. 41, n° 19) confond ces deux Schéschet.

[7] Tels Loeb (*Revue*, XVII, 92), Kaufmann (*ibid.*, XXXIX, 63), Kayserling (*loc. cit.*, p. 39, n° 7 ; p. 41, n° 19). Cf. pourtant Gross, *op. cit.*, p. 652.

sidée par le même Lévi. Au contraire, le fait que notre Schéschet est nommé prince, que son père s'appelait Isaac b. Joseph ibn Benveniste, et qu'il vivait à Saragosse, incline à supposer qu'il est le fils d'Ibn Baroûn. Seulement des difficultés chronologiques s'opposent à cette conjecture. Ibn Baroûn florissait dans le premier quart du XIIe siècle, et il mourut vers 1125 (en tout cas, avant 1138, voir plus haut); donc en admettant même qu'il ait laissé son fils en bas âge, il faudrait encore que celui-ci eût entretenu sa correspondance à l'âge de quatre-vingts ans environ, et rien n'y indique un âge aussi avancé. En outre, nous trouvons dans une de ses lettres qu'il cite son maître R. Juda comme vivant encore[1]. Mais, d'un autre côté, il est possible aussi que cette correspondance se soit étendue sur une longue série d'années et qu'elle ait pris fin seulement en 1194-1195. En effet, dans la dernière lettre conservée, où il informe son ami Lévi que le dernier de ses trois fils lui a été arraché par la mort, il se dépeint comme un homme âgé et faible, qui n'a éprouvé dans sa vie que des désagréments et qui est maintenant au bord de la tombe[2]. Il n'est donc pas tout à fait impossible qu'Ibn Baroûn ait laissé un fils du nom de Schéschet, et un autre fils plus âgé Joseph[3], qui aurait ainsi porté, croyons-nous, le nom de son père.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie.

[1] *Revue*, XXXIX, 69 (à Kalonymos) : ...והנני היום משתחוה אל היכל קדשך ביראתך לשמע אל דברי אשר שמרת בפי... מרי ומורי אלופי ומיודעי... ר' יהודה נר"ו הוא יקריב לפני אדוני אשם על שגגתי וכו'.

[2] *Ibid*, p. 225 : ומה יאמר הזקן נגש ונענה אשר כל ימיו היו מכאובים וכעס ענינו ונשאר לו אחד יחיד משלשה בנים חשוב להיותו לו למשיב נפש ולכלכל את שיבתו ופתאום לפתע בא שברו וכו'; et plus loin : כי מה חפצי עוד בחיים והנה חשך לי השמש והאור והגיעו שנים אשר אין לי בהם חפץ וידעתי כי קצי קרוב ואני הולך אליו וכו'.

[3] A la fin de la même lettre Schéschet dit : והנה בפי אחי הגדול הנשיא ר' יוסף ש"ץ אשים דברי והוא יודיעכם לבי ועצתי.

FRAGMENTS

D'UN GLOSSAIRE HÉBREU-FRANÇAIS

Arsène Darmesteter a décrit[1] huit glossaires hébreu-français qui sont conservés dans les bibliothèques publiques; deux se trouvent à Paris[2], deux à Parme[3], un à Turin[4], un à Bâle[5], un à Leipzig[6], un autre enfin, mais fragmentaire, à Oxford[7]. L'un de ceux de Paris, le n° 302, a été publié récemment par deux de nos collaborateurs, MM. Mayer Lambert et Louis Brandin[8]. Cette liste va s'enrichir, grâce à une heureuse trouvaille de M. Elkan Adler. Un autre spécimen de ces glossaires nous est, en effet, fourni par trois feuillets de parchemin qui servaient de couverture à un livre hébreu, que notre excellent confrère a acquis récemment en Tunisie. M. Elkan Adler, avec sa modestie ordinaire, nous a laissé le soin de présenter ces pages arrachées par miracle à la destruction qui les attendait.

Il est inutile de redire l'importance de ces glossaires : ce sont des documents précieux pour l'histoire de la langue française et pour celle de l'exégèse biblique ; ce sont autant de témoignages de la vitalité du français parmi les Israélites de la France du Nord

[1] *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, 1878, p. 383 et s.; *Romania*, I, p. 146 et s., notes réimprimées dans *Reliques scientifiques*, p. 119 et s., et 165 et s.

[2] Bibl. Nat., n°s 301 et 302.

[3] N° 2924 (cat. Rossi, 60) écrit à Taillebourg en 1279, et n° 2780 (cat. Rossi, 637).

[4] A, IV, 35.

[5] A, III, 39, voir *Reliques*, p. 185.

[6] Bibl. de l'Université, n° 102. Böhmer en a publié un spécimen (Psaumes, I et s.) dans ses *Romanische Studien*, t. I. La transcription trahit quelque inexpérience ; ainsi il n'y a aucune raison de rendre le ע par *ts* ; il répond au *ç*.

[7] Neubauer l'a publié dans les *Romanische Studien* de Böhmer, t. I, p. 165, en suivant un système qui défigure complètement la prononciation ; lui aussi transcrit ע par *ts*.

[8] Mayer Lambert et Louis Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle*. Paris, Leroux, 1905.

et même de l'Allemagne occidentale. Pour l'histoire de la langue française, ces glossaires seront surtout instructifs, quand ils auront tous vu le jour et auront pu être replacés dans la province et le temps où ils ont été composés. Pour l'histoire de l'exégèse biblique, tout est encore à faire ; vraisemblablement l'examen de ces gloses révèlera l'influence prédominante de Raschi.

Comme on le verra par notre reproduction, ce glossaire se divise en trois colonnes, la première est occupée par le mot à expliquer, la seconde par la glose française, la troisième par l'explication en hébreu du mot. C'est la disposition qu'on retrouve dans la plupart de ces ouvrages, avec quelques variantes insignifiantes. On remarquera le mode de notation des voyelles de l'hébreu du texte : point de *ségol*, ni de *kamèç*, ni de *hatouf*. On y voit que le *kameç gadol* se prononçait *a* et non *o*, dans la France du Nord, comme assurément dans l'Allemagne occidentale. La même particularité se constate, par exemple, dans le ms. d'Erfurt de la *Tosefta*. On sera surpris aussi de l'inexactitude dont fait preuve le copiste dans la transcription des mots de la Bible qui sont glosés ; les fautes ne se comptent pas.

Le français de ces gloses est, paraît-il, celui de l'Est au XIIIe siècle ; les formes grammaticales se distinguent nettement de celles du ms. 302, comme chacun pourra le vérifier ; elles se rapprochent de celles du ms. 301.

Notre fragment confirme les conclusions de Darmesteter, à savoir que ces divers glossaires sont des répliques d'un même type primitif, mais modifié par chaque glossateur. Il n'y a pas deux de ces exemplaires qui soient absolument identiques tant pour la prononciation ou le mode de transcription, que pour l'interprétation du texte.

Ajoutons, pour terminer, que la lecture de ces feuillets est extrêmement difficile, et que très souvent nous n'aurions pu les déchiffrer, sans l'aide des mss. 301 et 302. Nous devons beaucoup au vocabulaire de MM. Lambert et Brandin pour l'intelligence des gloses.

Dans les lignes qui suivent, A = ms. 301 et B = ms. 302. La lettre s. correspond au mot [שו]ר ל « signification de ».

ISRAEL LÉVI.

JÉRÉMIE

	recto		
XLIX, 20	יְסַחֲבוּם	טְרֵיְנָארוש אוֹש	déchiré
«	צְעִירֵי	לִישׁ פְּטִיץ	ל׳ קטן
«	יַשִּׁים	דִישוֹלְרָא	ל׳ שממה
	נְוֵיהֶם	לוֹר מנוֹיֵרוש	ל׳ דירה
22	וְיִדְאָה	אִיבוֹלְרָא	ל׳ יעופף
«	מִצְרָה	אֶנְגוּיֵשְׁרָא	ל׳ צרה
24	וְרָטֵט	אִיאֶטְרֶמֶנְטִישְׁמֶנְט	ל׳ רעדה
25	עוּזָּבָה	פּוּאִיפּוֹרְצִיאה	ל׳ חוזק
26	יִדְמוּ	שְׁרוּטְדִיטְרוּיֵיצָא	ל׳ חורבן
L, 2	הוֹבִישׁ בֵּל	הוֹנטוּיֵיאה בֵּל שם ע״ז	של בבל
«	חַת מְרֹדַךְ	דִיפְּרֵיֵינְט	מרודך שם ע״ז
XLIX, 37	וְהַחִתִּתִי	אִיפְּרִי דִיפְּרֶנְדְּרָא	ל׳ מחתה

XLIX, 20. *trèneros os*, probablement une faute pour *trènerunt os* (traîneront eux) ; A *trèèneront os* טריאינרוט אוש ; B *tréyneront os*.

20*b*. *les petiz*, s. *petit*.

20*c*. *désolera*, s. *désolation* ; B. *désulera*, même glose hébraïque en A et B.

20*d*. *lor manoirs*, s. *demeure* ; même glose en B pour ce même mot, I Chron., XVII, 7, et dans un ms. de Turin, A, IV, 35 (*Reliques*, p. 145), avec semblable glose hébraïque.

22. *é volera*, s. *volera*, *id*. en B et dans le Dictionnaire de Turin, A, IV, 13 (*ib*. p. 151) ; même glose hébraïque en B.

22*b*. *engoisera*, s. *angoisse*, la glose française, probablement fautive, manque en A et B. Mais le verbe est souvent employé en B, où il affecte la forme *onguysér*.

24. *é etrementisement*, s. *tremblement* ; A *é trenblé zogtent* (*sic*), s. *saisissement*.

25. *fu éforcée*, s. *fortifier* ; A *fu enforcée* ; B *fu anforcé*. Pareillement dans le ms. d'Oxford, עזב *eforça*, עזבו *eforcert*.

26. *serut* (pour *serunt*) *détroise*, s. *destruction* ; B *désertés*, avec la même gl. hébr. ; la première glose française (= A) est : *seront atéus* (seront réduits au silence), ל׳ שתיקה.

L, 2. *hontoya* (eut honte) ; pareillement en A au vers. 11 et dans le ms. d'Oxford ; B a souvent *hontéya*.

2*b*. *Bel*, *nom d'une divinité de Babel* = Raschi ; pareillement A.

2*c*. *defrènt* (effrayé), *Merodach* (*nom d'idole*) ; B *défréynt*.

XLIX, 37. *é ferè défréndre* (et je ferai s'effrayer, leçon probablement fautive), s. *effrayer* ; A *é defrèndrè*, B *é defréyndréy* (j'effraierai). Ce verset est réuni au précédent, parce que c'est la même racine qui paraît dans l'un et l'autre.

L, 11	תפושו	אַנְגְרֵישְׁרֵיץ	ל׳ שומן
	כְּעֵגְלָה דַשָׁא	קוֹמָא ד..א בַּטְמֵן תדשא בתבואה	
12	חַפְרָה	הוֹנְטוֹיֶיאָה	ל׳ בוּשֶׁת
14	ידו	גִיטֵיץ	ל׳ השלכה
15	אַשְׁיוֹתֵיהַ	שִׁיש פּוֹנְדְמֶנְץ	ל׳ יסוד
16	וּהוֹפֵשׁ	אִיפְּרִץ	ל׳ ולוקח
	מַגַל	פּוּצִילָא	כלי לקציר
29	הַשְׁמִיעוּ	אַמַשִׁיץ	ל׳ אסיפה
»	אֶל בַּבֶל	שׁוּר בַּבֶל	ל׳ על בבל
»	רַבִּים	אַרְקִירֵש	ל׳ מוֹשְׁכֵי קֶשֶׁת
15	הָרִיעוּ	גוֹבְלִיש	ל׳ תרועה
17	עֶצְמוֹ	דִיטְזוֹשְׁלוּי	ל׳ עצמות
19	ושובתי (*sic*)	אִירְטוֹרְנֶרֵי	ל׳ תשובה

L, 11. *angreserez*, s. *graisse*; la glose hébraïque = Raschi, Joseph Cara et A.

11 *b*. *come* (ici un mot illisible, surmonté de points, qui indiquent peut-être qu'il est rayé) *batement*; A a une meilleure leçon : בטנץ *batans*; B *débatont*. Cela signifie : « comme [une génisse] battant [le blé] ». Dans le Dictionnaire de Turin, כהדוש est rendu par « come batement », et בדישו par « an son batement ». C'est notre mot. — L'explication hébraïque qui suit est empruntée à Raschi : הדשה בתבואה : « qui bat le blé ».

12. *hontoya*, s. *honte*; *id.* en A; B *hontéya*, voir plus haut, L, 2.

14. *jètéz*, s. *jeter*; A גטיץ *jetèz*; B *jetéz*..

15. *ses fondemenz*, s. *fondement;* B *sés fondemonz*, même glose hébraïque, qui provient de Raschi; elle se trouve aussi dans Joseph Cara; A *sémurs*.

16. *é prèz*, s. *et celui qui prend*.

16 *b*. *foucile, instrument pour la moisson*; A *facille*; B *fâcile*; B a la glose hébraïque : « Espèce de petite serpe avec laquelle on coupe le blé à l'époque de la moisson. »

29. *amasez*, s. *assembler*; A *fèles amaser*; B *amasés*; interprétation de Raschi.

29 *b*. *sur Babel*, אל *avec le sens de* על.

29 *c*. *archers*, s. *ceux qui tirent l'arc;* B *archeyrs*; interprétation de Raschi; A *trèors*.

15. *jobelés*, s. *sonnerie* (jouez de la trompette); B *jubelés*; même glose hébraïque.

17. *détzos lui*, s. *os* (désossa lui); A *désosa lui*; B *désoza lui*; à peu près même glose hébraïque, qui provient de Raschi; celui-ci a la glose *désoser*.

19. *é retornerè*, s. *retourner* (et je retournerai); même glose en A et B. Pareillement dans le ms. d'Oxford, ישובב *retornera*.

21	מְרַחֲדִים	דִיקוֹנְטְרַלִימֶנְץ	לא שם מקום
»	פְקוֹד דפקוד	שם מקום	
24	הִתְגָרִית	גַרוֹיַאש	ל׳ תגר
26	מַאבוֹסֵיהַ	שַיש פוֹרְטַש	ל׳ שערים
»	סְלוּהַ בַטֵייצלוּי	כְמוֹ עֲרֵימִים	קוֹמָא פואש
27	הִרְבוּ כָל פְרִיהָ		שרים שְנוֹרֵרְש
36	הבדים	לִיש קוֹנְטְרבּוֹרְש	
34	הַרְגִיעַ	[פיט רפו]זיר	ל׳ מנוחה
38	[ו]בַא[ימים.....	יתהללו (?) פוֹלוֹרְיאָנְט	ל׳ שט[וח]
39	[צ]יים] מַרְטִינְץ	מין חיה אִיִים קַץ	ל׳ חתולים
	verso		
41	[ר]עורו	רְאבֵילְרוּנְט	
42	וְכִידוֹן יַחֲזִיקוּ	אֵיאֵיפַיי טֶנְדְרוּנְט	ל׳ אחיזה

21. *décontralimenez* (rébellions) ; *autre explication* : *nom de lieu* ; A *contreliemenez* (comme dans Isaïe, III, 8) ; B *contrealiemonz* ; interprétation de Raschi.

21*b*. *de Pekod, nom de lieu* : *id.* en B = Raschi et Joseph Cara.

24. *garoyas* (guerroyas), s. *combattre* ; A גרייאש *guéréas* ; B *géroyas*, même glose hébraïque.

26. *ses portes*, s. *portes* = Raschi ; A *séportes*, voir plus haut *sémurs*, pour *ses murs*, même glose hébraïque ; B *ses ports* ; A a la citation du Targoum, faite par Raschi.

26*b*. *batez lui* = Raschi, דושו אותה ; A et B *markez li* (A « comme dans Isaïe, LXII, 10 »).

26*c*. *come fouas* (« gerbes » ou « tas ») ; A *fouas* (comme dans Ruth, III, 7) ; B *moyes*.

27. *chefs*, glose hébraïque provenant de Raschi ; *senoirs* (seigneurs), cf. plus bas LI, 23*c*.

36. *les contrevors* (les devins), interprétation de Raschi et de Joseph Cara, qui renvoie au Targoum ; A *lécontrovoirs* (comme dans Job, XI, 3) ; B *les devinonz*.

34. *fit reposer*, s. *repos* ; A *reposa* ; B *fit repozer* ; même glose hébraïque en A et B.

38. texte douteux ; *foloyent, sens de folie* = Raschi ; B *seront foleyonz*.

39. *martinz, espèce de bête de proie* = Raschi ; A *martrinz* = B en Isaïe, XIII, 21. Dans Joseph Cara : *martrins*.

39*b*. *chaz*, = חתול [dans la Mischna], explication de Raschi et de Joseph Cara ; A *chaz*, même glose hébraïque ; B *chayz* dans Isaïe, XIII, 22.

41. *revèlerunt* (réveilleront, s'éveilleront) ; A *revèleront* ראביילרונט ; B a souvent ce verbe, ponctué *reavéyler*.

42. *é épé tendrunt*, s. *saisir* ; A *espé* אישפיי ; B a souvent *épey*.

LI, 1	לֵב קַמֵּי דכשדים	רוּחַ מַשְׁחִית	טַלְנֵט דְּדִישִׁיבְמִנֵּט
3	יִתְּעַל	בַּלְדְּרָא	ל׳ יועיל
5	אַשָּׁם	אַמַנְדָּא	
11	הברו	אֵיקְלָרְזִישִׁיץ	ל׳ [חי]דוד
	הַשְׁלַטִּים	לִיש קוֹרֵיבָרִיש	חיק של חיצים
13	אמת כְּצֶדֶד	לַמְזוּרָא דְּטַאטוֹטָא	ל׳ גזילתך
	וְעַנוּ	אִידְהוֹקְרוּנֵט	
14	הַיְדַד	קְרִי	ל׳ צעקה
16	נְשִׁיאִים	נוּאָש	ל׳ עננים
17	נִבְעַר	פּוּרְפּוּלוֹיְיאֵרְץ	ל׳ שטות
20	מַפֵּץ	דִּיפִּיצְמִנֵּט	
27	השמיע[ו]	אַמַשִׁיץ	ל׳ אסיפה
23	וּנְפַצְתִּי (*sic*)	אִידִיפִּיצֶרִי	
	אִיכֹר וְצֶמֶדוֹ בּוֹבִּיר אֵיקוֹפֶּלָא		

LI, 1. *des Chaldéens*, même glose hébraïque en A, qui ajoute : d'après le procédé א׳ת ב׳ש = Raschi et Joseph Cara.

1 *b*. *talent de désibement* (esprit de destruction) ; *talent* = glose de Raschi en ce passage; B, ailleurs, *talont*; B, ailleurs, *desibemont*.

3. *valdra*, s. *il sera utile* = Joseph Cara; A le rapproche de תנלה comme Raschi, et traduit « emplatrera ».

5. *amende*, pareillement A.

11. *éclerzisez* (rendez clair, polissez, fourbissez), glose hébraïque illisible, mais où l'on peut deviner חידוד « aiguisage »; A *éclarcisez* איקלרזישיץ comme dans Is., LII, 11 ; B, ailleurs, *éclarzir*. Joseph Cara cite cette interprétation.

11 *b*. *les coivris, carquois de flèches* explication de Raschi et de Joseph Cara ; A *lécoivrins* comme dans Cant., IV, 4.

13. *la mezure de ta tote*, s. *ton vol* ; A *la mezure*, s. מדה (mesure); *ta tose*, s. גזל (vol) ; B *la mezure de ta tote* (la mesure de la violence) מדת המסך.

14. *é hocherunt* (et crieront) ; B *é hucheront*.

14 *b*. *cri*, s. *cri*.

16. *nues*, s. *nuages*, *id*. en A et B; même glose hébraïque en A. Pareillement dans le ms. d'Oxford, *nues*.

17. *fu fouloyez*, s. *folie* (voir plus haut, L, 38); A *afolté*; B *fu foléyé* ; A et B citent בער אנכי, Prov., XXX, 2.

20. *dépécement* (destruction); A *dépéçans* (participe), le mot pouvant être un participe) ; B *dépécemont*.

27. *amasez*, s. *assembler* ; voir L, 29.

23. *é dépecerè* (et je dépécerai); voir plus haut 20.

23 *b*. *bovir é cople* (bouvier et couple d'attelage); A *bouvier è sa cople*; B *buveyr è son cuble*.

	פַּחוֹת וּסְגָנִים	קוֹשֵׁשׁ אִישְׁנוֹרֵירֵשׁ	ל׳ שׂרים
27	טַפְסַר	אוֹט ל׳ חיל	סַמַּר הַרִיצָא
29	וַתַּחוֹל	אִיאֵיפוֹרִיט	ל׳ ותפחד
30	נַשְׁתָּה	טִרְשַׁלִּיי	ל׳ גיד הנשה
	הִצִּיתוּ	אֵיפְרִיצְנְרַט	ל׳ הבעירו
32	הָאַגָּבִים	לִישׁ אַרְבּוֹץ	
	הֲמַמְנֵי	קוֹנְשׁוֹמָא מוֹי	
	הָצִיגַנִי	פּוֹט אֵיטֵירְמוֹי	ל׳ הטמידיני (*sic*)
	כְּרִיסוֹ	שׁוֹן בֶּנְטְרָא	ל׳ בטן
	הֵדִיחַנִי	אֵילַבָּאמוֹי	ל׳ רחיצה
35	וּשְׁאֵירִי	אַמָּאגוֹבֵירְנָא	ל׳ מזון
38	נָעֲרוּ כגורי	רִקְיַיְרֵט קוֹמָא פַּאוֹן	ל׳ חמור נוער

23*c*. *coses é senoirs*, s. *seigneurs* ; A. *dus é senoïrs* (ducs et seigneurs), s. nobles נדיבים ; B, ailleurs, *sénoyr*.

27. *ot*, s. *armée* (= Raschi); A n'a que la glose hébraïque ; B *olte*, même glose hébraïque.

27*b*. *harice* (se hérisse) ; A *hériça* « comme dans Job, IV, 15 », se hérissent les poils de ma chair ; B *hariça*. Même glose en Raschi : *haricer* ; dans Joseph Cara : *hericer*.

29. *i éporit*, s. « *et elle eut peur* » ; A *é eporit* ; B *i aporit* ; ms. de Turin : *aporiront* (*Reliques*, p. 145).

30. *tirsalé* (à corriger en *trésalé*) « dans le même sens que « qui a sauté גיד הנשה », interprétation de Raschi ; A *tresélit*, même glose hébraïque ; ms. de Parme, Rossi 60 (*Reliques*, p. 137), Gen., XXXIII, 32, הנשה לְטִרְשַׁיִילִי *le tresayli*, qui avait sauté hors de sa place ; B, au même endroit, *lu tresayli*.

30*b*. *éprendrat*, s. *on alluma* ; B a ailleurs le substantif *éprenemont*.

32. *les arboz* (faute dans l'hébreu pour האגמים) ; A *lé marés*.

34. *consoma moi* ; A *consomma moi*.

34*b*. *fit étermoi*, s. *m'a établi* ; pareillement A et B, qui a la même glose hébraïque ; אציגה « j'établirai » est rendu par *ferè éter* dans le ms. de Parme, Rossi 60 (*Reliq.*, p. 137).

34*c*. *son ventre*, s. *ventre* ; A *son ventre* ; B *son vontre*.

34*d*. *élava moi*, s. *laver* ; pareillement A ; B *alava moy*. Dans le ms. d'Oxford, הדיח *élaba*.

35. *é ma governe*, s. *nourriture*, interprétation de Raschi ; pareillement A ; B *é ma cheyr*. Dans le ms. d'Oxford, *governe* = שבר.

38. *rechinert come faon* (rechignèrent comme faons, lioncaux), s. *l'âne qui brait* (= Raschi et Joseph Cara) ; A *rechīgert* (le signe sur le *g* indique la prononciation nasale), même glose hébraïque en A et B ; B *rechinert*. — A *con faons*.

36	וְהַחַרְבְּתִי	אֵיפְרִיסַקְיִיר	ל׳ יובש
39	בְּחוּמָם	אַלוֹר אַיקֶפְמֶנְט	ל׳ חום
«	אַשִּׁית	מֶטְרֵי	ל׳ אשים
	יַעְלְזוּ	הַלִיגְרוּנְט	ל׳ שמחה
«	וְיַשְׁנוּ	אַיאָדוֹרְמִירוּנְט	כמו ישן
«	שֵׁשֶׁךְ	בַּבֶל	
43	צִיָּה וּעֲרָבָה	דִיגַטִינָא אַיְדְטְרוּיישָא	ל׳ חורב
44	בְּלִעוֹ	שוֹן מוֹרְשִׁיאַה	
«	וְנַהֲרוּ	אַיאָמַשְׁרוּנְט	ל׳ אסיפה
52	יְאָנוֹק	קְרִירָא	ל׳ יצעק
53	תְּבַצֵּר	אֵיפוֹרְצָרָא	ל׳ יחזק
58	עֲרִעַר תִּתְעָרְעַר	דִיגַטְנְט שְׁרָא דִיגַטִיאַה	ל׳ שוממה
		PSAUMES *recto*	
LIX, 14	וְאֵינִימוֹ	אֵינוּן אוּשׁ	ל׳ ואינם
LX, 1	שׁוֹשַׁן עֵדוּת	לַרוֹזָא דוּטֵימוּיִין...	. . . . .

36. *è ferè sacher*, s. *dessécher*; même glose hébraïque en A et B; B *é ferè sécher*.

39. *a lor échafement*, s. *chaleur*; glose hébr. analogue en A; B *an lor achafemont*.

39*b*. *metrè*, s. *je mettrai*; dans le ms. de Turin, A., IV, 35 (*Reliq.*, p. 135) mêmes gloses hébraïque et française.

39*c*. *halegrunt*, s. *joie*; même verbe en B ailleurs.

39*d*. *é e dormirount*, s. *dormir*; A et B *é dormiront*.

41. *Babel*; pareillement A et B, qui ajoutent : « d'après le procédé אחבש » = Raschi et Joseph Cara.

43. *degatine é detroise*, s. *ruine* (voir XLIX, 26); A דגאטא אידזרטא *degate é dezerte*; B a ailleurs *degatine*.

44. *son morsia*; A *son morsel*; B *son morséy*.

44*b*. *é émaserunt* (et s'amasseront), s. *réunir* (= Raschi); A et B *amaseront*, même glose hébraïque.

52. *crira*, s. *il criera*; pareillement A et B, qui a la même glose hébraïque = Raschi.

53. *é forcera*, s. *fortifiera*; A *éforceras* (a pris la 3e pers. féminin pour la 2e du masculin); il reproduit exactement la glose hébraïque de Raschi, ל׳ מבצר וחוזק; B *enforcera*, même glose hébraïque, mais met plus correctement תחזק.

58. *degatent sera dégatée*, s. *désolation*; A *dezertera*; B *détruyont sera détruyt*.

LIX, 14. *é non os*, s. « *et non eux* »; B. *é non âs*, même glose hébraïque A *é non lui*, comme אינינו (faute grossière).

LX, 1. *la roze du témuin* (la rose du témoignage); la glose hébraïque, qui n'est sûre qu'au commencement et à la fin, כשדרין, doit

2	בהצותו	קֶנְט טְצוּנַאִיל	ל׳ ריבה
	בגיא מלח	אֶנְלַא בַּלִיאָה דמלח	
3	זנחתנו	לִישַׁשְׁנוֹש	ל׳ ויעזב
	פרצתנו	דִיפְצַץ נוֹש	ל׳ הריסה
	אַנַפְתָּ	קוֹרוֹצַש	ל׳ כעס
	תְשׁוֹבֵב	רְשׁוֹרְנַש	ל׳ תשוב
4	פְצַמְתָּה	אִילַרְגַש לוּי	ל׳ הרחבת
»	לֹא	דִיפְצַץ לוּי	ל׳ הריסה
»	רְפָא	מְזִינָא	ל׳ רפואה
»	מַטָּה	פְנְקָא	ל׳
5	תַרְעֵלָה	אֶנְטוֹמִישְׁמֶנְט	
6	נַס לְהִתְנוֹסֵס	אִשׁוֹרְמֶנְט אִיטְרָא אִישׁוֹרְיָאִיץ	ל׳ ניסיון

être corrigée en כנהדרין [1], comme l'atteste celle de A : « ce sont les *Sanhédrin*, qui sont comparés à des roses », interprétation empruntée à Raschi.

2. *gent teçuna il* (faute pour tença), s. *dispute*; A *gent tença il*; B. *gont tonça el*, s. *dispute*.

2*b*. *en la valée de Melah*; A et B: *nom de lieu*.

3. *lésas nos* (tu nous laissas), s. *il abandonna*; B *lésas nons*, s. *tu nous abandonnes*.

3*b*. *dépeces nos*, s. *démolition*; A *dépéça nos*, B *dépéça nons*; même glose hébraïque. Cf. plus haut, Jér., LXI, 20.

3*c*. *coroças* (tu te courrouças), s. *colère*; pareillement A; B *coruças*, même glose hébraïque.

3*d*. *retornas*, s. *tu retourneras*; pareillement A; ce n'est pas une faute, pour *retorneras*, car le contexte, d'après le glossateur, qui a raison, exige le passé; B *retorneras* = Raschi.

4. *élargeas lui*; s. *tu mis au large*; c'est la seconde glose de B: *âlargeâs li*, lequel cite à l'appui Moïse Hadarschan, reproduisant simplement la note de Raschi. Cette citation de Moïse Hadarschan a déjà été signalée par Zunz, *Zur Geschichte*, p. 82, qui l'a trouvée dans le glossaire de Leipzig. En réalité, Raschi rend le mot par « tu as déchiré ».

Autre explication: *dépeçaz lui*, s. *destruction* C'est la première de B, qui invoque l'explication de Menahem.

4*b*. *mezina*, s. *guérison* = Raschi, pareillement A et B. Dans le ms. d'Oxford, *medcina*, transcrit par Neubauer : *meditsine* !

4*c*. *penche*, glose hébraïque illisible; A *loverge*; B *ponchâ*, qui ajoute « au féminin, du verbe מרש. » C'est à cette racine que renvoie aussi A. Dans le ms. d'Oxford, *pancha*.

5. *entomisment* (étourdissement); pareillement A et B.

6. *ésoiement être ésoyez*, s. *essai* = Raschi; A *a être ehsiz* (haussé)

[1] Ou בסדרין.

	[קושט]	דרוֹיטוּרא	ל׳ יושר
6	שכם	פַּרְטִיאה	ל׳ חלק
	[לא] שכם	וסוכות שמות מקומות	
10	סיר רַחְצִי	אוֹרְצל לְכַנְץ מוי כמו	
	[נעלי]	מַק...טוּרא	ל׳ מסגר
	התרועעי	גוֹבלי	ל׳ תרועת מלחמה
11	[יובי]לני	מיינרא מוי	ל׳ הולכה
12	[ירומ]וס	דמַרְקְרַא	ל׳ ירמ[וס]
LXI, 7			ל׳ סלע
8	יִנְצְרוּ	גַרְדרנט לוי	ל׳ ש[מיר]ה
LXII, 2	דומיה	אט	ל׳
4	תהותחוּ	דיב[ריזרי]ץ	ל׳
	לא		ל׳

איהצייץ; B *asoymont a asoyer*, même glose hébraïque; puis une deuxième explication: *onsene a être halcée.* = A. La glose de A doit être corrigée en איהולצייץ. Le ms. de Leipzig rend également נסה par איהולצא *éholça* = éhaussa.

6 *b. droiture*, s. *droiture*; A *drèture*, explication par la langue de la Mischna כמ׳ קשט עצמך; c'est la 2e interprétation de B, *drèture*, qui a la même glose hébraïque que notre ms.

8. *partie*, s. *partie* (= 2e explication de Raschi); pareillement B. *Autre explication*: *Sekhem et Soukhot sont des noms de lieux* (= Raschi); pareillement B.

10. *orcel lavnis moi, comme...*; A *orle*, « comme sous le pot » (Eccl., VII, 6); B *orcel de mon lavemont*, comme « sur les pots de viande » (Ex., XVI, 3), « *c'est un bassin propre à s'y laver* » = Raschi.

10 *b. ma c[lô]ture*, s. *clôture*; A *mon soulier, ou ma clôture*; B *mon ankloement*, même glose hébraïque = Raschi.

10 *c. jobele* (fais du bruit), s. *bruit de guerre*; B *fuy jublont*, même glose hébraïque.

11. *mènera moi*, s. *conduire*; pareillement A.

14. *demarchera* (foulera aux pieds), s. *il foulera aux pieds*: = Raschi; A *marchera*; B *demarchera*. Le ms. de Leipzig rend וירמוס par *é demarchera*.

LXI, 8. *garderunt lui*, s. *garder*; B *garderont lui*.

LXII, 2. Il faut lire probablement *alendement*; B *atondement* (= Raschi); A *tère*, s. *se taire*.

4. *débrizerez*; A *debrizerez*, כן חיב׳ מנחם עם הורות, puis une seconde explication, laissée en blanc; B *vonr(uy)ez*, s. *vous viendrez*, puis וכ׳ חי׳ מנ׳ עם התיו לאכלה; *autre explication*: *débrizerez*, מחשבות שבר ותרמית. Il y a contradiction entre les gloses hébraïques de A et B; d'après A, Menahem [ben Sarouk] aurait

5	מַשְׂאֹתוֹ	דְשׁוֹן פַּרְלֶבְמֶנְט	ל׳ גדולה
	verso		
	יִרְצוּ	רטרייורונט	ל׳ סיפור
6	דּוֹמִי		ל׳ המתן
11	חַיִל	אַ[בויי]ר	ל׳ ממון
»	יָגוּב	אֶיפּוֹרצַרַא	ל׳ [יח]זק
LXIII, 2	אשחָרֶיךָ	רַקִיריטוֹי	ל׳ בקש
»	כְּמַהּ	דֶיזֶירַא	ל׳ תאוה
6	וְדַשֵׁן	אַיגְרִישׂא	ל׳ שומן
7	יְצוּעַי	מוֹן לִיט	ל׳ מטה

rangé ce mot sous la même rubrique que הוות, tandis que d'après B, ce serait sous la même que התיו (Jérémie, XII, 9). L'un et l'autre glossateurs dépendent de Raschi, mais B est celui qui l'a bien compris. La seconde interprétation de B est celle que Raschi suggère pour son compte, en disant que le mot est de la même racine que הוות והוא לשון מחשבת שבר ותרמית. C'est cette interprétation de Raschi que A attribue à tort à Menahem. — La glose hébraïque de notre ms. n'a plus que ש, qui doit se lire sans doute שבר. — La deuxième glose française peut être la même que la première de B; on ne voit plus que la fin רִיץ, mais il n'y a pas place pour *conrez*. — Le ms. de Leipzig traduit הוות par *debrizemant*.

5. *de son parlèvement*, s. *élévation*; c'est la 2e explication de A; B *de son parlèvemont*, même glose hébraïque. La première glose de A *de sa poir* (de sa *peur*) = Raschi.

5*b*. *retrèrunt*, s. *récit*; A et B *retrèront* (raconteront).

6. ...s *attends*; A *atendemenn* (*sic*) אטנדמנן (c'est probablement ce mot qui se lisait dans notre ms.); B *aton*, avec même glose hébraïque.

11. A lire, sans aucun doute, אבוייר, *avoir* comme en A et B; la glose hébraïque, qui se lit aussi en B, est celle de Raschi = Targoum.

11*b*. *éforcera*, s. *se fortifiera*; B *anforcera*, avec même glose hébraïque. B donne une autre explication, qui est celle de Raschi: *germonra*, comme « *il germera* ». A en a une troisième : *parlera*, « comme en Is., LVII, 19 ».

LXIII, 2. *requèrè toi* (je te rechercherai), s. *rechercher* = Raschi, pareillement A et B.

2*b*. *dézèra*, s *désir*, pareillement A et B, avec même glose hébraïque = Raschi.

6. *è grèsse*, s. *graisse*; B *è angrésa*, même glose hébraïque.

7. *mun lit*, s. *lit*; pareillement A.

8	עֶזְרָתָה	אַאִידָא	ל׳
10	לְשׁוֹאָה	אדגַטִינָא	ל׳ חורבן
11	יגורוּהוּ	אַבִישׁרוּגֶנט לוּי	ל׳ ושפילוהו
	מְנַת	פַּרְטִיאה	ל׳ חלק
12	יִתְהַלֵּל	פוֹרְבַּנְטַרָא	ל׳
	יְסַכֵּר	שָׁרָא אִיטוּפִיאה	ל׳
LXIV, 2	בשיחי	אנמון קוֹבְלִינְמֶנְט	
	ל״א		
3	מַרְגֵּשֵׁת	....מֶנְט	ל׳ הומה
4	שִׁנְּנוּ	אַגוויזירט	ל׳ חידוד
5	לִירוֹת	אַטְרִירָא	ל׳
7	עוֹלוֹת	אַקִיזוּנש	ל׳ עלילות
	ל״א	.וֹלְפֵּיץ	ל׳ עולות
9	יִתְנוֹדֵדוּ	שְׁרוּנט אִיקְרוֹלִיץ	ל׳ נע ונד
6	יְסַפְּרוּ	רְטְרִירוּגֶנט	ל׳ סיפר

8. *aide* (ou plutôt *a ède* = à aide).

10. *a dégatine*, s. *destruction* ; B *é dégâtine*, s. *destruction*.

11. *abéserunt lui* (l'abaisseront) ; pareillement B, *abéseront lui*, avec même glose hébraïque ; A *tréèn lui* (= Raschi).

11*b*. *partie*, s. *part* ; pareillement B ; A *part*.

12. *porvèntera* (se vantera) ; A *poirventera*. Le même verbe est employé ailleurs par B avec la forme *porvonter*.

12*b*. *sera étoupée* ; A *sera étoufé*, même référence que Raschi ; B *sera étoupée*, s. *boucher*, et même référence que Raschi.

LXIV, 2. *en mon coblinment* (en ma complainte) ; A *en mon complènt* ; B *an mon conplènt*, s. *complainte*.

3. ...s. *bruit* ; même glose hébraïque en B, qui traduit *do bruit* ; il y a plutôt dans notre ms. *du bruyement*. Le ms. de Leipzig traduit רגשו par *broyirent*.

4. *aguizert* (ils aiguisèrent), s. *aiguiser* ; pareillement B, avec même glose hébraïque ; A אגוויזירט.

5. *a trère*, pareillement A et B.

7. *achizuns*, s. *accusations* = Raschi ; A *tors* ou *ovrès*, s. עלילות ; B *achoyézons*, même glose hébraïque que dans notre ms.

7*b*. Je ne peux lire l'autre glose, qui se termine par *olfes*[1], s. *torts* (?)

9. *serunt écroléz*, s. *vagabond et agité* (Gen., IV, 12) ; B *sont écroléz*, même glose hébraïque.

6. *retrèrunt*, s. *raconter*, voir plus haut, LXI, 5 *b*.

[1] Ce n'est pas *colpes*, car la première lettre ressemble à un *kaph* ; or celle-ci n'est pas employée pour rendre le *c*.

LXV, 2	לְך דומִיה	אַטוֹר טֵיזֶמֶנְט	ל׳ שתיקה
8	משביח	...איבֶשיר	ל׳ משפיל
10	וַתְשוֹקקִיהַ	אראַ...ש לוּר	ל׳ משוקק
	ל״א		
11	תלמיה (?) רוה	שיש רייאש אישאוֹליר	ל׳ שובע
	נחת גדו[דיה]		נחת רוח לבריות
	[תמוג]גנה		ל׳ להוריד גשם
	recto LXXXVIII		ל׳
13	נשיֶיה	[די]גַט[ינא]	ל׳ שממה
16	מנוּיר	דיקרוּלְמֶנְט	ל׳ נענוע
	נַשאַתִי אימיך	שוּפְרֵי... מוּר	ל׳ יראה
	אפונה	אשיגַיאה	ל׳ מיושבת
17	ביִיוּתך	טֵיש אֵיפֶנְטֶמש	ל׳ פחד
	צִימתותני	אטריידרט מוי	דוחק
19	מיודעי מחשך	מיש קניישורש דבוֹרֵיאש	ל׳ מניעה

LXV, 2. *a toi tèzement*, s. *silence* (= Raschi); B *tézemont*, A *teèr*. Dans le ms. d'Oxford, *tézemant*.

8. (peut-être *faisanz*) *abéser*, s. *faisant baisser*; B *abésont*, même glose hébraïque; A *abésanz*. Ms. d'Oxford, ישבח *abésera*.

10. ... s. *abreuver*; A *é abéveras li*; B *é abouverâs li*; « ainsi a expliqué Menahem sous la même rubrique que נשקה, Gen., XIX, 32. Cette note n'est pas dans notre édition de Rəschi.

11. *ses raies e soler* (?) (ses sillons à souler); B *ses rayons à saüler*.

11*b*. La glose hébraïque vient de Raschi. Il serait vain de vouloir déchiffrer le reste du feuillet, qui est en très mauvais état.

XXXVIII, 13. La fin n'est pas sure. *Dégatine*, s. *désolation* (interprétation du Targoum); B *de dégâtine*: A *tère* (silence).

16. *d'écroulement*, s. *agitation*, voir plus haut LXIV, 9; A *de onfonce* (d'enfance) (pareillement B), *ou d'écroulement*.

16*b*. *souffré... mour*, s. *crainte*; B *soufri tes crémors*, même glose hébraïque.

16*c*. *eségée*, s. *établie* = Raschi; pareillement A et B, qui après Raschi rattachent le mot à אופניר (Prov., XXV, 11); B « comme une parole dite sur sa base; pareillement ici *établie* מיושבת et sur sa base ומבוססת ».

17. *tés épentemes*, s. *épouvante*; B *tes épontemons*, même glose hébraïque.

17*b*. *étrèdret moi*, s. *pression*; B *étréndret moi*, même glose hébraïque; A *étrendras moi*.

19. *mes kenésors* (mes connaisseurs) *devoies*, s. *empêcher*; B *mes kenusons ecorzismons* (mes connaissances obscurités); A *devoiement*, même glose hébraïque que notre ms.

Tout le restant du feuillet étant dans un état déplorable, il est inutile de relever les quelques mots qui ont échappé a

xc, 5	זרמתם	הטאש אוש	
	[ומו]לל	שרא דיטליץ	ל׳ יכרת ל״א
5	כחציר יחלוף	קומא בירדורא קנגרא	ל׳ חלפה
8	שתה	מיש	ל׳ שמת
	עלומינו	דנוש אנפנצש	ל׳ נערות
9	פנו	דיקובריר	ל׳ פניתי הבית
»	הנא	פרולא	ל׳ דיבור
10	[ורהבם]	אילור אורגויל	ל׳
	[כי גז חיש	קר טרשלי אנהטא	ל׳ במהרה
	[עברתך]	טון קורוץ	
	verso		
xcii, 4	עלי עשור	שור דיזיימא...	
	נבל	הרפא שם כלי...	
	הגיון	אוך גינמנט	
10	יתפרדו	שרונט דישברייץ	ל׳ הבדל
11	בלותי	אמילירמוי	לבלותי

la destruction. On distingue à peine les mots glosés du texte de LXXXIX.7, 9, 10, 11, 45, 46, 47, 52; XC, 2, 3.

XC, 5. *hatas os*; A *rédunas oes;* B *rédanas as* (tu lanças une averse).

6. *sera détalés* (coupé).

5. *come verdure changera.*

8. *mis*, s. *tu mis.*

8*b*. *de nos enfences*, s. *enfance* (= Raschi); A *nos enfances*; B *nos onfonses, ou nos recélemons*; « c'est ainsi que Menahem a rangé ce mot avec העלם יעלימו etc. » Cette note ne se lit pas dans nos éditions de Raschi.

9. *découvrirt* (sont découverts), « comme *j'ai neitoyé la maison* » (Gen., XXIV, 31); A *deconvrirt;* glose analogue; B *tornert* (= Raschi).

9*b*. *parole*, s. *parole*; pareillement A et B, lequel à la même glose hébraïque, qui est celle de Raschi écourtée,

10 *é lour orgouil* (et leur orgueil); *A* et *B è lor orgoil*, s. *orgueil.*

10*b*. *car tresati enhata*, s. *rapidement;* B *vola*, ou *passa*; *hata*, comme מהרה חושה לעזרתנו (citation fausse), A *voila, hata.*

XCII, 4. *sur dizème, luth* (*de dix cordes*) = Raschi; B *de sor*, « comme עלי שור, s. *sur*; *dizème, luth de dix cordes* ».

4*b*. *harpe, nom d'instrument* (de musique); B *herpe, espèce d'instrument de musique.*

4*c*. *orguinement*; B *orguénemont*, s. *chant.*

10. *serunt désevréz*, s. *être séparé;* B *seront désévrez;* A *sont désévrez.*

11. *a méler moi*, s. לבלותי (avec ל) = Raschi; B *mélé.*

DOCUMENTS

SUR LES

MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

SOUS PHILIPPE IV

(SUITE [1])

XII

Protestation contre le pardon général demandé par les Juifs.

(Sans date, ni signatures.)

Mil generos de males trae consigo el perdon que piden de nuebo los confessos de Portugal, que no se pueden comprehender ni penetrar de lexos y sin particular noticia del fin con que se pretende, como testificó el padre Suarez en la ocassion del perdon passado diciendo que se confarmara con el parecer que en su fauor dieron algunos Theologos de Castilla si no tubiera alcancado y cono cido con el trato y esperiencia desta gente, que no se podia ni deuia apadrinar su yntento y haze mucha fuerza este exemplo contra la opinion de quien dize a su Mg^d^ que es obligado en conciencia a fauorecer el perdon que agora se pide, pues Francisco Suares, a quien no faltaban letras, se rindio de la experiencia, que de todo falta a los letrados que lo aprueban y aconsegan en Castilla por no haber benido en Portugal y assi se puede de tener por menos segura su opinion que la de quien por hauer estado aca con entero conocimiento de la berdad la reprueua. De mas des to se deue aduertir que los letrados que agora aconsegan que se perdone, fueron consultados por su Mag^d^ y que Francisco Suares Dixo entonces lo que sintia sin motiuo de encontrar, ni desseo de persuadir o satisfazer. Y aunque la

[1] Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 1; t. XLIX, p. 51, et t. L, p. 53.

interesa y rectitud de las personas a quien su Mag^d consultó este negocio sea superior a todo genero de adulacion tiene con todo la voluntad tan gran dominio sobre el entendimiento que le inclina muchas vezes sin sentirse a lo que quiere y de aqui nace tener mas autoridad y credito la razon, que se halla que la que se busca. Y ser la opinion que se leyo ensenando mas calificada y seguida que la que se escogió y aprouó aconsegando Conpusose el Rey Don Sebastian por consejo de letrados con los christianos nuebos perdonandoles el derecho que el fisco podia venir a tener en ciertos años en sus haciendas por cierta cantidad de dineros para hazer con ellos la gornada de Africa en que se perdió. No se duda que la intencion del Rey fuese sancta ni que los letrados entendieron lo que aconsegaron, mas si esta quistion se disputase aora en Alcala o en Salamanca a se de resolber que fue el Rey mal aconsegado, como lo entendio entonces el Inquisidor General de España trabajando por su parte como vigilante pastor. Y en nombre del Rey Don Felipe segundo muestro Señor con el Rey Don Sebastian por medio del embaxador Don Juan de Silva por que no se efetuase el dicho concierto, como se podra ber de la Copia de la carta inclussa.

Estando tan llenos los libros de autoridades de los Sanctos y de exemplos de la escriptura y de la misma bida de nuestro Redemtor, que fauorecen los pecadores que piden perdon de sus culpas no es mucho que se incline a concederle a los christianos nuebos, quien no puede tener tanta certeça como quien los trata de puertas a dentro, de que no quieren el perdon para emendarse de sus yerros que de gracia le andubo ofreciendo la Inquissicion estos años por todo el Reyno, sin hauer quien le acetasse con asegurarles la bida, la honrra y los haciendas, sino para alegrarse se guramente unos con otros seguramente de los ofensas que todos hizieron a Nuestro Señor como berdaderos Judios y libertar y apremiar a los que padecieron por lo ser para que no falte quien los sea desacreditando el Sancto Oficio con mostrar a los hereges y malos christianos que es berdadera la opinion que on sembrado por el mundo de que fundaron los Reyes catolicos este Sancto tribunal y le conserban los señores Reyes sus sucesores en sus Reynos por respetos tenporales, y por que no falta quien crea que entre las cossas que prometen para facilitar su pretession es desbiar el comercio de España de las probincias rebeldes guiandole a las obedientes, se adbierte que los tratantes son muchos y que no ay medio de asegurar la boluntad que pue de mouer el ynteres a la muchedumbre, y si ay alguno tan poderoso que tenga en la mano la boluntad de todos merece extraordinario castigo por bender y contratar dexar de hazer lo que fue gran traicion y infidelidad auer hecho.

Tanbien se deue considerar la hacienda que el fisco pierde de pressente y de futuro y que la hacienda Real lleva tantos derechos en este Reyno que en menos de tres beces que salga y entre por el puerto lo que se navega, queda su Mg^d senor della, pordon de dimi-

nuyendose el caudal a los perdonados con lo que dieren por el perdon quedara su Mg^d perdiendo mas en los derechos de lo que baldra el servicio. De mas de tener esta gente tan diminuydo el caudal que no podra cumplir lo que promete y aunque lo cumpla, no podra ser bastante a sacar a su Mg^d de necessidad considerable y si perdiendo el Rey Nuestro Señor abuelo de su Mg^d los estados de Flandes, gano nonrra, por querer antes perderlos que dexar de alimpiarlos de hereges, que honrra ni prouecho se podra esperar de abrir la puerta a los que estan fuera destos Reynos para que bengan a ensenar la ruyn dotrina que libres del remor aprendieron en las partes por donde andaron, reyendose delante de nuestros ajos de la ynquisicion y de los ynquisidores, con mas de seyscientos Judios que estan presos en los carceles conbencidos o confitentes que profanaron los divinos Sacramentos.

Y tanbien conbendra que se repare en el descredito que padeceran ynjustamente los ministros perdiendo el serbicio de su Mg^d y la reputacion de la Justicia el balor que ha ganado en estos tiempos con la opinion de pureça y linpieza con que es serbido dellos porque los descontentos y mal intencionados y los que dessean que se abra esta puerta para colarse por ella an de publicar y persuadir que los christianos nuebos los corrompieron con dadibas como a los ministros passados.

Y si ay hombres cuerdos y christianos que no juegan los canas en marter por que algunos cayeron que las jugaron, en aquel dia como se ha de dexar de temer el paradero que tubieron todos los ministros que faborecieron el otro perdon y el fin de las armas que se hizieron con los dineros procedidos del. Y el exemplo de la perdida de los galeones de la Plata enque venia Don Luis de Cordoua que fue la mayor que tuuo de dinero ningun Rey padecida en el mismo año en que por dineros se perdonaron los Judios siendo cossa encontradissima de hombres cuerdos, entendidos y celossos del serbicio de Dios, de su Mg^d y del credito del Sancto Oficio, como se podra ber por la carta que escrivió el conde de Portalegre, Don Juan de Silva, siendo Gouernador en Portugal, al Padre confesor, fray Gaspar de Cordoua, cuya copia es la que sigue :

Acuerdome aber escripto a V. B. B^ma lo que el Rey, que aya gloria, me mando tratar, el ano de 77 con el Rey Don Sebastian cerca del concierto que hizo con los christianos nuebos deste Reyno, remitiendo les por algunos años el derecho del fisco por cierta sumo de dinero y porque en aquel mismo tiempo que yo escrivi aseguro el Rey nuestro Señor a los gouernadores que no se concediera lo que aora tornaban a pretender sobre la misma materia no cure de abriguar si se dio micarta a Vuestra Paternidad y esta duda me la haze duplicar Hauiendose tornado a escriuir de alla que el concierto esta hecho como V. P. habra uisto que lo recelan los gouernadores por la carta que por un extraordinario le han escrito en la mia, confesse a V. P. que no me empachaua en juzgar si es licito el concierto antes lo pre-

suponia, ni tanpoco si es conueniente para que no crezca ni heche mas rayzes el Judaysmo en esta tierra y que si el perdon se les concediesse de ualde medaria por persuadido de ambas cossas, pero que liebandoles dinero y tratandose la materia como otra qualquiera temporal nunca me persuaderia que puede conbenir, porque el descredito que a de resultar ynfaniblemente a la Inquissicion pessa mas que todas las otras concideraciones no digo yo de util sino de lo onesto y religioso y de lo Sancto de manera que yo sigo esta opinion media entre los que acriminan tanto el negocio como los Gouernadores y los que aconsejan que se deue hazer, porque con unos me concertara facilmente en que no se conceda el perdon y con los otros en que se conceda mucho en buenora de gracia sin aprouechamiento ninguno. No se cosa mas verosimel que decir los hereges y aun los catholicos de las tierras que no an admitido la ynquisicion que en este tribunal que España tiene por tan yncorutible y tan venerable se conponen las penas de los delitos ynciertos o secretos hasta aora por dinero y los ministros de la hacienda regatean la cantidad como quando arriendan alguna de las rentas Reales y consignan deudas y pagamientos sobre el dicho dinero como sobre dinero cierto y las partes por ynpetrarlo y negociar con bentajas ofrecen a los terceros gruesas sumas en albricias juzgue V. P. el efecto que en los animos desaciofinados hara esta relacion lisa y cierta quanto mas si la exageran con fuerça de palabrasencarecidas contra un juycio odioso y riguroso por no hauer en él publicacion de testigos y que el correctiuo deste rigor es la opinion de rectitud, de equidad y de sanctidad con que alli se procede. Esto es la sustancia de lo que contenia la carta que acusso y la caussa de escriuir esta, el no auer sabido si V. P. la reciuió, cuya reverendissima persona nuestro Señor guarde.

De Almada 7 de Agosto 99.

Carta del Cardenal Chiroga, siendo Obispo de Cuenca y Inquisidor General de España escripta a Don Juan de Silua estando por embaxador en Portugal.

A 23 del pressente reciui la carta de V. Señoria de los 18 y con ella muygran merced y por la que V. Señoria me ha hecho en decir a la Reyna mi Señora el desse o que tengo enplearme en el Real serbicio de su Alteza, besso muchas bezes sus manos certificandole que este mi desseo no puede ser mayor, porque le mame en la leche y en fin es tan grande como la obligacion que no lo se mas encarecer, plegue a Nuestro Señor acreciente los bien aventurados dias de su Alteza con tanta prosperidad espiritual y corporal como yo desseo y cada dia le suplico, aunque indigno, en mis sacrificios y oraciones.

El concierto o conbencion que esse Serenissimo Rey trata con los confessos deste Reyno segun aca se dize que por cierta cantidad de dineros que le dan, no se confisquen sus bienes por el crinen de la herecia es contra toda razon, y el derecho dispone que por este delicto pierdan la bida y la honrra y los bienes, y no es justo que Rey tan christianissimo haga tal contratacion.

Si pidiesen a su Alteza que hiziese semejante conuencion con los que cometiesen crimen lese magestatis contra su persona Real, no solamente no lo haria, pero ternia por desleales a los que lo pidiessen, de lo qual se sigue necessariamente que menos la deue hazer con los que cometen crimen lese magestatis contra la diuina Magestad.

Demas es dar caussa y licencia tacitamente para que aya muchos hereges y judeicantes, porque el temor de perder los bienes es el que los detiene y haze estar arrendados, porque el peligro de la perssona facilmente se remedea con ponerla en cobro, y por esto dispuso el derecho que se confiscasen los bienes, loqual es el principal remedio y muy fundado en justicia, y no es razon que un Principe tan excelente la benda por dineros.

Demas desto es cossa facil de juzgar que no se confiscando los bienes, se perdera el respecto y temor al Sancto Officio que es el que detiene a los malos christianos para que no hechen fuera su ponçoña.

Y ten se puede presumir que acudirian a esse Reyno todos los confesos que biuen en otras prouincias por gazar de la seguridad de sus bienes y hauiendo muchos con tan dañosa licencia, necessariamente haran mucho daño a los catolicos, porque como dize el Salmo : *comixti sunt inter gentes et didicerunt opera eorum.* Y esta fue caussa porque los Reyes catholicos de gloriossa y sancta memoria nuestros señores hecharon los Judios de sus Reynos y lo mismo hizieron despues los serenissimos de Portugal.

Demas destodicho, los dineros que se ubieren de dar a su Alteza por esta caussa se an de coger por bia de tallon y contribucion de todos los de la Casta y generacion, entre los quales necessariamente ha de auer muchos popilos y menores, biudas y doncellas y guerfanos, que nitienen culpa, ni la piensan tener y no es justo que paguen lo que no deuen, por lo que con ayuda de Dios no habran menester.

Estos razones y otras mas eficaces que a Vuestra Señoria se le ofreceran, hauiendo ocassion podra representar a Su Alteza que por quien V. Sia es y por la obligacion que tiene a nuestra sancta fe catholica no dexa de necesitarlle a hazerlo assi aliende que sera officio de que su Mg^d^ reciuira serbicio y mucho contentamiento y tengo yo por cierto que la Reyna mi Señora ymitando a sus abuelos ayudara con su gran christiandad a esta pretenssion y sobre todos Nuestro Señor que tiene en su mano el coraçon de los Reyes para bolberle hacia la parte que quiere, *et in cujus manus sunt omnes finis*, el qual guarde y prospere la muy Illustre persona de Vuestra Señoria.

Copia de un billete del Marques de Castel Rico, Don Christobal de Mora al Rey P. II. el 3º en la ocassion que negó el perdon a los christianos nuebos de Portugal y la respuesta de Su Mag^d^ cuyo original tiene el Marques su hijo.

Señor,

Aqui he sabido la resolucion que V. Mg^d^ ha tomado en lo de los

christianos nuebos de Portugal, la bendicion de Dios aya V. Mg^d y tanbien le alcançara la de su padre que dexó de hazer este negocio, porque le diximos que no podia luzir el dinero con que se abian conprado ofensas de Dios.

(En marge.)

Siempre me parecio que no se tratase desto y assi holgue deber la consulta del Consejo de Estado, donde se bera mi respuesta. Y menester es cuydado con aquella gente, porque deue de hauer muchos segun lo que ofrecian ybas ydo pensando el remedio que podria hauer para hazer en ello un gran serbicio a Nuestro Señor.

Par este papel y los demas ynclussos se hecha deber la opinion que tubieron en esta materia, aun sinber lo que despues ha mostrado la esperiencia los Señores Reyes Don Felipe el 2° y Don Felipe el 3° su hijo, el Cardenal Quiroga, el Conde de Portalegre Don Juan de Silva, y Don Christobal de Mora, a cuyo parezer se deue atender mucho, assi por las perssonas que fueron como por el particular conocimiento que tenian desta gente.

XIII

Senor,

He visto el memorial incluso del Nuncio de Su Santidad en que dice que por quanto ha entendido que los hombres de la nacion de Portugal tratan de auer un perdon general de Vuestra Majestad en materia de su Judaismo. Suplico à Vuestra Magestad que si ahora ó en algun tiempo se tratase de la pretension, se sirua Vuestra Magestad de que sea remediado a S n S^d como en otras ocasiones lo hicieron los progenidores de Vuestra Magestad.

El Nuncio vino à mi y me representó lo mismo que à Vuestra Magestad dice en su memorial. Al qual certifiqué que à mi noticia no auia llegado tal plotica, pidome que si llegase, estubiese advertido y yose lo Confreci.

Mandado tiene Vuestra Magestad hacer en mi celda una junta de varios ministros de diferentes facultades para ver algunos memoriales que an dado los hombres de la nacion de Portugal, pero, en ellos, à lo que entiendo, no se trata de perdon general, si no de que se remedian algunos rigores, que dicen que hocen contra ellos los Inquisiciones de Portugal y la pretension que trae el Obispo de Coimbra esta muy lejos de ser de perdon, por lo qual me parece que presente no ay cosa parecida. Sus que responder al Nuncio mas de lo que yo les dije, sino es que Vuestra Magestad ordene otra cosa

que mandara lo que fuere mas de su real servicio, en Su Majestad, en 14 de Mayo de 1621 [1].

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

XIV

Parecer del Consejo de la Santa Inquisicion de Portugal sobre si conviene o no desterrar los Hebreos que fueren conuencidos de Judaismo o condenados por vehementemente sospechosos.

El Obispo Inquisidor general nos mostro una carta de V. P. R^ma^ en que de parte de su Magestad nos manda ueamos en este consejo si conviene desterrar fuera de este Reyno assi á los Reconciliados por el Santo Oficio por Judaismo, como á los que abjuraron de vehementi por la misma culpa y si conuiene dar licencia á la gente de la nacion Hebrea para poderse ausentar fuera del Reyno, lebantándoles la prohibicion que oy tienen, y auiendo tratado y practicado sobre este negocio con la consideracion y cuydado que la importancia del requiere, assi por el bien de la S^ma^ Fé católica como por el perjuicio que de lo sobre dicho que de resultar a este Reyno.

Viniendo al primer punto puesto que á la primera faz parceia que el remedio eficaz que en este podia auer, era la exclusion de toda la nacion para reynos extraños, porque con ella quedaria este Reyno libre de herezias y de todos los inconuenientes que por causa dellos se pueden seguir. Con todo, este remedio, con ser tan riguroso y casi imposible, oy no puede tener effecto, viendo estar todo el Reyno inficionado de la gente y no se pudiendo hacer differencia de los unos á los otros, como se hizo en el tiempo, que hubo la exclusion de la misma gente, y seria gran confussion y podria auer muchos que tienes C. de Christianos nueuos que fueron buenos Christianos y muchos ninos innocentes y otros muchas razones que se pueden alegar por esta fé Cristiana.

Otro remedio parece que se offrecia que es que los Reconciliados por el Santo Officio fuesen desterrados para fuera del Reyno, assi porque no queden inficionando á los que queden en el, como tambien para que los que quedan, se enmenden con miedo de la pena. Y es de ver si este remedio es conveniente y del se signe el intento que se pretende.

A esto se responde que ninguno de los intentos se consigne con desterrarlos para fuera del Reyno. En quanto á lo primero, que quedando en el Reyno, inficionaran a los que quedan en el, no es razon que concluye, porque supuesto que en todo el Reyno ay tanto número de Judios como se ve de los autos de fé que se hacen en las Inquisiciones los Reconciliados que salen en los estas autos siendo tan

[1] En marge : Esta bien, avec le paraphe de Philippe.

pocos, no son parte para inficionar el Reyno que y a está tan inficionado, mayormente que los dichos Reconciliados, con el miedo de la pena, en que incurren con la Relapsia, pro curan dar muestras de buenos Christianos y de no descubrir el Judaismo á persona alguna.

El segundo intento que sera causa para que se enmienden, mucho menos concluye, porque, supuesto que la ley de Moises está tan arraigada en los ánimos de los Judios que juzgan que sola ella sea verdadera para su saluacion, no se espera dellos enmienda aunque vean que destierran á los Reconciliados, estos con eso quedaran mas obstinados y endurecidos en sus errores, estrañando tanto rigor y que no temen las penas de la muerte y las demás que da el derecho y sin embargo desto el Judio menos se convertira por miedo del dicho destierro.

Ni este remedio es conueniente para los proprios desterrados, porque estos van á ser Judios y viuir libremente en la ley de Moises unos con otros á perder sus almas y á prebertir sus hijos sin miedo de Relapsia y de aqui nace que muchos desean verse fuera deste Reyno á donde son castigados por Judios, y estar en libertad para Judaicar á su voluntad, como lo hacen cada dia, huyendo para Reynos extraños, lo qual se prueua claramente por lo que sabemos de las sinagogas que oy en la Olanda y Gelanda de Portugueses que huyeron deste Reyno y muchos dellos Reconciliados y presos por el Santo Officio que se fueron á ser Judios y publicando estan judaizando en las dhas sinagogas mas de quatro mil almas, fuera deotros que huyeron para otras partes y assi ellos mismos se van deste Reyno.

Ni este destierro hace ni deshace á los inconuenientes que se pueden seguir al Reyno, antes algunos se pueden seguir de desterrar á esta gente, porque se pueden juntar con hereges, como hacen los Moriscos expulsos de España y, con el poder del dinero que tienen, hacer grandes daños á este Reyno y á la Christiandad.

Deste remedio se siguen muy grandes é irreparables inconuenientes y muy perjudiciales á nuestra santa fé cátholica, porque como la Santa Madre Iglesia regida por el Espiritu Sancto para conuersion ó castigo de los hereges y pureca de nuestra santa fé ordenó y instituyo el Sancto Officio de la Inq^{on} todo loque en contrario deste intento y deste sancto Tribunal, no se ha de admitir, antes detendrá por sospechoso y fauorable á los mismos hereges.

Y supuesto que el principal modo de proceder en dicho sancto Officio es por testigos cómplices del delicto, que son testigos immediatos del delicto, que deponen de la creencia y ánimo del delinquente por los quales mejor se saue de la verdad del delicto tan oculto y no ay otro mejor modo para que se mas infiesten las heregias, remedio de que los sagrados canones y santos Concilios siempre usaron.

Si endo esto assi, si los Inquisidores condenaren los Reconciliados á pena de destierro, está claro que teniendo por cierto que se les ha de dar esta pena, nunca han de confesar sus culpas de Judaismo

ni declarar los complices conquien los han comunicado por no verse desterrados, ellos, sus hijos, hermanos, ni parientes, y antes se dejaran morir y sufrir todos los tormentos del mundo, que confesar sus culpas, para que no se vean desterrados de su patria, parientes y amigos y del trato y modo de viuir que tenian en la tierra.

Y no se satisface á este inconueniente con decir que el mismo recelo de no confesar los Judios por temor del destierro se sigue oy, de las penas que el derecho les pone, conuiene á sauer, de la infamia, confiscacion, privacion de honrras, benefficios, habito y cárcel perpétua, y sin embargo de so confiesan, porque esto es hablar contra la experiencia que se tiene en el sancto Officio y bien commun del, porque se ve claramente que estas penas de derecho tienen tienen sus dispensaciones favorables y se usa de grande clemencia con los que bien confiesan sus culpas y con esta esperanza y con prometerles que se usará con ellos de misericordia, los confiesan, esperando tornar a viuir en su patria con sus hijos y parientes y con el mismo trato que de antes tenian. Y como este destierro es derechando contra la misma perssona que confiesa y por el consiquiente contra los padres, hijos, hermanos y parientes, de quien la dicha perssona ha de confesar y los priva de la patria enque nacieron y se criaron y adonde viuen y del comercio que tenian sin duda, no tiene comparacion el temor de las penas del derecho para el temor de tan riguroso destierro de la misma perssona que, como dice San Pablo y es natural à todos : omnes nollumus spoliari sed super vestiri, y ninguno quiere hacer mal á si mismo, nec carnem suam odio habuit, ni confiesa sin esperanza de misericordia que á los que de cierto ó por ley hande ser desterrados y no se ha de dar en su persona, claro esta luego que pues no se ha de usar con ellos de tal misericordia. supuesta la dicha ley del destierro, no han de confesar de si, ni de cómplice ninguno.

De donde se sigue que este desiñio y intento de desterrar los reconciliados para fuera del Reyno fué y es inuentado y procurado de la misma gente de la nacion, porque, como sus intentos son no ser presos por el santo Officio que los castigue y prenda por los cómplices, contra quien deponen los que confiesan, procuran por todas las vias y modos que no aya quien confiese sus culpas, ni diga de complices, con quien comunicaron y, para este effecto, piden que los destierren y que den penas graues, porque, con el temor dellas, no confiesen y assi no aya prueua contra las heregias.

Y por la misma razon, tratan cada dia de auer perdon general y que se les den los nombres de los testigos y dicen que quieren que todos los que confesaren sus culpas, sean habidos por relapsos, todo á fin que los presos no confiesen sus culpas y los cómplices temiendo el castigo dellas. Y si la gente de la nacion prome un quento de oro, porque se le conceda perdon general, dará dos por alcanzar que destierren los reconciliados ; porque el perdon por una vez sola libra los presos y culpados y el destierro priua perpetuamente al santo Of-

ficio de las prouanzas del delicto de Judaismo, por los quales procede. I dado caso que el santo Officio usase deste remedio y desterrase à los tales reconciliados en esta forma, no solamente no atajaria para el intento que se pretende, antes fauoreceria à los mismos culpados en su tenacidad peruersa, y por este medio conseguirian su intento, que es no aya en el santo Officio testigos cómplices del delicto, de suerte que lo que se tomaua por remedio de su emmienda, venia à ser en notable daño y perjuicio del santo Officio y de sus almas.

Y finalmente se ve por experiencia que este remedio no es adequado al intento que se pretende y ya otras veces se trató dél y, consultado el Consejo General del Santo Officio, se acordó que no se deuia admitir por ningun modo, y si se admitiesse, que el Santo Officio y su modo de proceder se acauaria totalmente y los Judios se quedarian, como lo desean, judaicando secretamente sin remedio de su saluacion y sin pena de su delito por falta de la prueua de los complices que no podia auer, y quien tal consintiese, no quedaria libre de la coexmunion que el derecho pone à los que fauorecen à los hereges.

Y como la Iglesia Catholica es misericordiosa y está siempre con los brazos auiertos para recibir à los que se arre pienten, *quia nulli claudit gremium redeunti, cap. super eo de hereti, lib. 6*, parece cosa rigurosa y contra el mismo intento de la Iglesia catholica dar penas tan rigurosas à quien merece fauor y del Judaismo se torna à la fé de Christo y esto nos enseñan el Euangelio y los sagrados canones, *in cap. ad abolendam, cap. vergentis, cap. penult. de herel et in cap. ut Officium eod. lib. 6* y otros muchos textos.

Y hace por esta parte que la primera pena y mas graue que los Papas estatuyeron contra los Hereges fué la de la excomunion y, viendo el Emperador Constantino que no bastaua para los oprimir, hizo ley por la qual mandó que fuesen desterrados y, viendo despues los sumos Pontifices y Emperadores que aún esto no bastaua para castigo y emmienda dellos, pusieron otras penas mayores, de muertes, perdimiento de todos los bienes, privacion de officios públicos, de benefficios eclesiásticos, de cárcel perpétua y otras penas que por derecho canónico y civil estan estatuidas contra los Hereges, y no se usa mas de la pena del destierro ni se usa oy della en todas las partes donde ay Inquisicion.

Y asi supuesta la orden y procedimiento del santo Officio, que está aprouada por toda la Iglesia Catholica y Sumos Pontiffices en todos los Reynos de España y Italia, no nos debemos apartar del, antes estamos obligados a seguir en todo lo que por leyes y decretos del Santo Officio esta determinado y practicado, y seria nouedad y contra el uso comun de la Cristiandad desterrar los Reconciliados por Judaismo con sus mugeres y hijos fuera de las Prouincias de España, contra la misericordia de que usa la Santa Madre Iglesia.

Por lo qual, nos parece que esta pena de destierro no será de effecto para lo que se pretende, porque, visto como en todas las partes destos Reynos está el Judaismo tan arraigado, ya enseñado

de la experiencia que mucha parte de la gente de la nacion Hebrea guarda la ley de Moises, como se ve de las confesiones que ellos propios hacen en el Santo Officio, se debe con ellos de aqui adelante usar de mayor rigor y acrecentarles las penas, paraque con miedo dellas, ó se aparten de los errores que tienen, ó los confiesan, reduciéndose à nuestra santa fé catholica, ó sean conde nados por ellos.

Y somos de parecer que los mejores medios que por aora puede auer para la reduccion desta gente son los siguientes : Conuiene à sauer que todos los Christianos nueuos, que fueren condenados, à qué abjuren de vehementi, allende de otras penas que merecen de derecho, sean condenados en destierro de galeras, conforme las culpas que tuuieren, porque, en el arbitrio de los Inquisidores está condenar à los veos sospechosos de heregía en las penas extraordinarias que merecieren y assi se practica y usa en el sancto Officio en aquellos que confiesan despues de estarles notifficado que los relaxan à la Justicia seglar. Y aun que esta pena de galeras en los que abjuran de vehementi por Judaismo no se use ni practique hasta aora con todo, vista la contumacia y pertinacia de los hereges que no confiesan sus culpas, teniendo en si entera prueua de ellas, usando de cautelas, cauilaciones y fingimientos parece que se debe introducir y usar della para que con este medio se aparten de sus erores.

Y no somos de parecer que los tales sean desterrados fuera del Reyno, porque, siendo juzgados por presunciones y sospechas, no merecen ser desterrados por delicto de que juridicamente no consta, ni los sagrados canones les dau tal pena, ni se usa della en ninguna de las Inquisiciones de España ni Italia, ni se sigue ningun prouecho de que los tales sean desterrados, por ser muy pocos los que abjuran de vehementi.

Lo segundo que se guarde inuiolablemente el regimento que manda que los reconciliados vayan àcumplir sus penitencias con hábito perpétuo à sus tierras para que satisfagan al escándalo que tienen dado con sus culpas, como es de derecho, *ut Ecclesia que doluerat de homine auerso, et peruerso gaudeat de reuerso et conuerso, cap. conuenientibus t. g° 1*, y por no pasar esta verguenza, otros se abstendrán de la misma culpa.

Lo tercero : que se pongan los hábitos de los relaxados en las Iglesias Parrochiales de las tierras y feligresias de los condenados, para que viendo los parientes de los relaxados la pena que se les dió, temancaer en semejantes delictos, y supuesto que esta pena no se executa aora sino solamente en Santo Domingo de Lisboa en la Iglesia de San Antonio de Ebora y en santa catedral de Coimbra, à donde se ponen los dichos habitos de relaxados, es bien que se execute.

Lo quarto : que su Magestad aya por bien dar sus prouisiones para que los corregidores, jueces y justicias seglares executen las penas que estàn puestas à los reconciliados por el regimento y ordenanzas del sancto Officio, que manda que, atento que los Hereges son infa-

mes, que no puedan tener Oficio publico, ni beneffício, ni procuradores, ni boticarios, cirujanos, médicos, sangradores, [1], ni bender especerias, ni puedan traer oro, plata, perlas, seda, ni armas, ni andar à cauallo. Y hallando que los dichos reconciliados no cumplen lo sobredicho, los traigan al sancto Officio, en la ciudad donde le huuiere, para ser castigados, como sus culpas merecieren, y, en las otras partes, hagan informacion dello y la remitan al sancto Officio para que de alli sean juzgados.

Y, en lo que toca à dar licencia à la gente de la nacion hebrea para que puedan ausentarse para fuera del Reyno, somos de parecer que no se les debe conceder y que se guarde la prouision de su Magestad que està en gloria, que es reboca la licencia que antes les tenia dada para que se pudiessen ausentar, que era causa de lleuar consigo todo el dinero deste Reyno para los estraños, yéndose à judaizar à las sinagogas de Olanda y Gelanda y de Turquía con sus hijos y parientes y de juntarse con hereges para ir à destruir à la India oriental y hacer guerra à los Christianos.

Y decir que esto se puede remediar no les dando licencia para lleuar dinero, se responde que tiniendo liuertad de se ausentar, tendrán mayor ocasion para lo lleuar, pues quedan libres para embarcase para las dichas partes, y si aora, que tienen prohiuicion, lo lleuan, entonces lo haran mas a su salud, y, si ellos se ausentan para ir a viuir en la ley de Moises, es justo que denuncien dellos para castigo suyo y para que no vendan la hacienda que aqui poseen, lleuando el dinero della, si no que que de para el fisco de Su Magestad.

Esto es lo que nos parece, conformàndonos con los sagrados canones y sanctos Concilios y con el procedimiento de la Iglesia Cathólica y estilos usados y practicados en la Iglesia Romana y órdenes y decretos del Santo Officio.

Dios guarde V. P. R. de Lisboa, a cinco de Septiembre de mill y seiscientos y veinte y dos.

Antonio Diaz Cardoso.
Gaspar Pereira.
Don Juan de Silva.
Fray Juan de Portugal.

XV

Lettres du roi à son confesseur

A Fray Antonio de Sotomayor.

✝

Vereis los dos memoriales inclusos de Manuel Ruiz de Eluas y

[1] Ces blancs sont dans le texte.

Duarte Fernandez, juntamente, con Mendo de Mota, y pues paso por mano delos dos lo que contienen los dichos memoriales, ambos me consultareis lo que os pareciere en la materia.

F[1].

En Madrid a 30 de Março *1622*.

Au dos : M[d] a 30 de março de 1622. Duarte Fernandez.

†

Vereis el memorial y papel incluso delos de la Nacion de Portugal, y direisme lo que se os offreciere acerca de lo que contienen.

F.

En Madrid a 17 de Junio *1622*.

Au dos : M[d] a 17 de Junio de 1622. Los de la nacion de Portugal.
Au-dessus de ces mots : Respondido de los de la naecon.

†

Vereis el papel inclusa delos de la Nacion de Portugal y direisme lo que se os offreciere acerca de lo que contiene que es en materia de que se use con ellos de Misericordia.

F.

En Madrid a 22 de Agosto *1622*.

Au dos : M[d] a 22 de Agosto de 1622, Los de la nacion de Portugal.

†

El Consejo de Portugal me hahecho la consulta inclusa sobre un memorial de Melchor Gomez de Eluas, y Ruy Diaz Angel y otros parientes suyos. Vos lavereis y me ampareis lo que se os offreciere, pues se entiende que sobre las platicas que se refieren en la consulta con los de la Nacion no ha auido nada.

F.

En Valsain a 14 de Ottubre *1622*.

Au dos : Valsain, a 14 de octu[re] de 1622, Melchos Gomes de Eluas y Rui Diaz Angel.

†

He mandado que os halleis en una junta que se ha de hazer en la posada del Presidente del Consejo sobre materias tocantes a los Judios de Portugal. Vos acudireis a ella quando se os auisase.

F.

En Aranjuez a 18 de Noviembre *1622*.

Au dos : Aranjuez a 18 de nouv[e] de 1622, Judios de Portugal.

[1] Paraphe autographe de Philippe IV. Le texte est également de sa main.

†

He resuelto que para apurar y ajustar los puntos tocantes a los de la Nacion Hebrea en Portugal, se haga una junta en la posada del Presidente del Consejo. Acudireis a ella quando se os auisare.

F.

En Madrid a 27 de Noviembre *1622*.

Au dos : M^d a 27 de nuov^e de 1622, Nacion ebrea de Portugal.

†

En una Junta que se hizo en una celda se tratto del emprestido de los ciento y cinquenta mil ducados que hizieron los hombres de negocios de Portugal. Y porque sobre la forma de la contribucion ha hecho el Consejo la consulta inclusa, sera bien, que se vea en la misma Junta, y tambien lo que se asento quando se tratto del emprestido, y sobre todo seme consulte lo que pareciere a la Junta.

F.

En Madrid a 26 de Diziembre *1622*.

Au dos : M^d a 26 de deziem^e de 1622, ombres de negocios de Portugal.

XVI

30 de junio de 1630.

El Confessor.

Con lo que le parece auiendo visto los dos memoriales inclusos de la gente de la nacion de Portugal, auiendo oydo a los que en esta materia le an informado, y auiendolo comunicado todo con el Duque de Villahermosa.

Sera bien que esta consulta la vean con vos el duque de Villahermosa, el electo obispo de Malaga, el conde de Castillo, y el de Valderei, don Francisco de Bragança, Mendo de Mota, don Francisco de Mello, Frai Domingo Cano y Frai Juan de San Agustin y consulte avas seme en lo que pareciere.

F[1].

XVII[2]

Señor,

En una orden de 20 de corriente rubricada de la Real mano de V. Mg^d para mi su confesor, se dice :

— Vereys los dos memoriales inclusos de la gente de la nacion

[1] Depuis *sera bien* de l'écriture de Philippe.

[2] Cette pièce fait corps avec la précédente.

del Reyno de Portugal, en que representan el agravio que se les hace cerca de la licencia que les tengo concedida para salir fuera del, y oyreis lo que en esta materia os informaren de su parte, y me direis lo que os pareciere, comunicandolo primero con el Duque de Villahermosa.

Lo qual puse en exequcion como V. Mg^d lo manda, porque en dos veces vinieron a mi ciued hombres destos que me dixeron quanto les plugo cerca de la materia, laqual comunique tambien con el Duque de Villahermosa como V. Mg^d lo manda; los memoriales son dos.

En el primero tratan de lo que V. Mg^d hace mencion en su orden que es el agravio que dicen se les hace cerca de la licencia que V. Mg^d les tiene dada para salir fuera del Reyno dada con deliberacion y acuerdo de los ministros de mayor satisfacion de una y otra corona, y aviendo concurrido ellos al servicio de V. Mg^d. comprando 240 mil ducados de principal de juros de la Real hacienda estando tan desacreditados y los tiempos tan apretados, y sin embargo el Consejo de hacienda de aquel Reyno proueyo un auto por el qual, so color que sacan oro, y plata, les ponen tales impedimentos a la salida, que la hacen no solo imposible, sino affrentosa y infame, porque ordena que a ninguno de los sobre dichos se le dedespacho para salir del Reyo sin interuencion de cierto ministro nombrado para este effecto, y que se registren en libro aparte con sus nombres y de sus padres, y del lugar donde salen, y adonde van a parar, y en los lugares del Reyno ordena a los ministros y justicias otras diligencias mas affrentosas, y mandan priuar a las guardas de las aduanas que tubieren alguna raza de la nacion, con loqual iluden, deshacen y anihilan la zedula de V. Mg^d quitandoles la facultad que por ella se les conzede, no siendoles licito usar della como los demas vasallos sin notable ignominia y affrenta, cosa tan dura para ellos, que es poco menos que la muerte. Y siendo ansi que la principal raçon para pidir esta licencia fue evitar la distinction que en dicho Reyno ay de los de la nacion a los demas, por esta via se viene a meurrir mas este inconveniente. Y siendo tambien ansi que antes de la zedula de V. Mg^d podian salir del Reyno con sola una licencia secreta, agora ha de ser por fuerça muy publica y infame.

Dicen mas que del gouierno solio una orden particular oppuesta derechamente a la dicha zedula porque manda que no se de despacho a persona alguna de la nacion para fuera del Reyno, y lo que mas es que en el Consulado no se despache hazienda alguna suya que imbiaren para fuera, aunque sea para las conquistas con que a ellos privan del comercio y a V. Mag^d de los derechos que dellos le deben resultar. Por loqual prostrados a los Reales pies de V. Mg^d y representando su gran miseria supplican se sirva V. Mg^d de ampararlos de tan gran oppresion mandando revocar dichos autos y que se cumpla la dicha zedula sin admitir tan perjudicial distinction y se sirva V. Mg^d de mandar que las leyes y ordenes que se dieren en

esta materia sean generales y comunes para todos los vasallos, pues ellos como los demas lo son igualmente de V. Mg^d.

En el segundo memorial dice la dicha gente que representa a V. Mg^d la estrema persequcion que padecen en aquel Reyno occasionada de la licencia y zedula referida de su libertad que V. Mg^d les hiço merced y juntamente del abominable sacrilegio que en el se cometió contra el Santissimo Sacramento hurtandole de su custodia de la parrochia de santa Engracia, el qual delicto imputaron a la dicha gente, no solo sin legitima prueua, pero sin indicios ni presumpciones para ello. Y con todo la voz publica ayudada de lo que los predicadores predicaron desde los pulpitos, concitaron al pueblo de manera que se leuantó un gran motin contra ellos, ansi en Coimbra entre los estudiantes que echaban de los escuelas a qualquiera que tubiesse raza de la nacion, como en otras partes del Reyno principalmente en la ciudad de Lisboa, donde (dicen) llegaron a las armas y uuo muertes y heridas, y estubo a pique de auer una universal mortandad, sin que por ello fuese castigada persona alguna, siendo cierto que la ommission del castigo en semejantes casos causa rebeliones y motines. Por las affrentas que reciben no pueden salir de sus casas, y si salen et pueblo desenfrenado los affrenta, persigue y maltrata, y si para evitarlo tratan de salir del Reyno les ponen los impedimentos que quedan dichos sin reparar que por cedula de V. Mg^d tienen facultad para ello. Para remedio de lo qual recurren a los pies de V. Mg^d para que con su pio y sancto zelo en quien tanto resplandeze la justicia los ampare y defienda mandando que se apure y auerigue la verdad y los delinquentes sean castigados y ellos consolados.

Esto es lo que en substancia contienen entrambos memoriales, cerca de los quales considero que tienen mas apparato de palabras que substancia, y aunque verdad (segun soy informado). Considero tambien que no vienen firmados, sino dados albuelo siendo ansi que los de esta qualidad se suelen y deben firmar. Bien es verdad que lo que en ellos se contiene me lo dixeron cinco de ellos y hablando por mayor cerca de entrambos me pareze que de tal manera se debe proceder con esta gente por agora que por ningun modo se irriten ni dessazonen, por que V. Mg^d esta en tiempo que los hamenester para muchas ocasiones particularmente para la de Pernambuco, y aunque es verdad que ellos no se quexan poco, antes encarezen asaz sus affrentas, pero tampoco se puede negar que en Portugal les persiguen mas de lo justo, y mas de lo que la charidad christiana permitte. Por lo qual me pareze que de presente es bien alexarlos considerando los tiempos en que nos hallamos.

En particular en lo que se toca en el primer memorial de impedirles affrentosamente la salida del Reyno, he entendido que el impedirsela, no es sin algun genero de orden de V. Mg^d, que a mi parezer debe ser justificada sin embargo de la licencia que tienen de V. Mg^d por quanto la intencion de V. Mg^d quando se la dió, no fue para que todos a pendon herido se saliessen y desamparassen

el Reyno, porque salida desta qualidad no se la debria consentir V. Mg^d ni a ellos, ni a los naturales, y ansi abusan de la que V. Mg^d les dió. De manera que lo que fue expulsiren de los mariscos que salieron a su pesar intentan hacer ellos por su voluntad, demas de que la affrenta de que se quexan que los obligan a escribir y les toman los nombres y pregun tan de donde vienen y a donde van, esto se usa en muchos partes con todos y se hiço conmigo en Turin viniendo de Roma y añadieron que me dieron una poliza para la posada en que uue de posar sola y no en otra me recibieron y aun en estos Reynos se usa algo desto con los que salen dellos para otros, ansi en los puertos suos como en los demas que a todo pasagero detienen, desbalijan, y aueriguan lo que lleva por si son cosas defendidas, y en algunas partes a los que van a caballo obligan a dar fiança a que voluera la caualgadura y ansi en esta parte parece que estos de la nacion se quexan mas de lo justo. Y cuanto a lo que dicen que no les quieren dar despacho para poder comerciar sus mercadurias, que les quitan sus negociaciones, y a V. Mg^d sus intereses, me he informado y no hallo quien me diga que esto es ansi, ni el Duque de Villahermosa lo sabe. Pero porque parece que no se atreberian a decirle a V. Mg^d si assi no fuesse, parece que seria bien que V. Mg^d lo mandase saber del Consejo de Portugal, y que si es degan la raçon dello, que a no tenerla vastante seria bien mandar V. Mg^d, que esto no se haga por ser en daño del proximo y no en utilidad de la Republica.

En lo que se toca en el segundo memorial diciendo que las quexas y sentimientos de la gente de la nacion, pareze quexarse demasiado y con poco fundamento por quanto siendo tan justo el sentimiento que debria auer en aquel Reyno del grauissimo sacrilègio cometido contra el Santissimo Sacramento. Y auiendo indicios no pequeños de auer sido hecho por personas de la nacion no se sabe que a ninguno dellos se le aya hecho offensa personal de muerte ni de heridas, y por lo contrario se sabe que en un lugar cerca de Coimbra acabando de predicar un religioso grave de San Francisco y yèndose por el camino le salio a el un hombre de la nacion con una escopeta y le dixo muchos valdones y affrentas por aver predicado en razon del dicho sacrilegio y hablado en general de la gente de la nacion, mostrando quererle matar, y se entiende lo hiciera si no posaran par alli algunas personas que diexon voces para que acudiesse la gente de un lugar que estaba cerca, donde llego el Religioso affrentado con muchos golpes y roturas en el manto dados por aquel hombre de la nacion, y en la ciudad de Portalegre estando en la calle un crucifixo que los presos de la carzel alli tenian para pidir limosna pasó un hombre de esta nacion a prima noche y tiro al crucifixo con un perro muerto que estaba en la calle dexando la sancta imagen ensangrentada con la sangre del perro. Y en el particular del sacrilegio contra el Santissimo Sacramento, no solo no an faltado indicios, sino que los haa auido muy grandes en tanta manera que el Consejo de Portugal

que assiste en esta Corte ha reprehendido y juzgado por dignos de castigo a las justicias del Reyno por la gran negligencia que han tenido en la dicha aueriguacion de caso tan feo.

Par loqual todo resolutoriamente me parece que V. Mg^d se debe servir de mandar remitir estos memoriales de la gente de la nacion al Consejo de Portugal para que digan a V. Mg^d lo que entienden cerca de loque se refiere en ellos, y si fuere menester se pida informacion al gouierno de aquel Reyno|para que V. Mg^d con conocimiento de la verdad pueda ordenar lo que fuere mas de su Real servicio, sera lo que V. Mg^d mandare.

En Madrid a. 30 de junio de 1630.

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

XVIII

(Au dos de la pièce.)

La Junta del Confessor
El Duque de Villahermosa
El Conde de Castrillo
El Conde de Valdereyes
El Obispo electo de Malaga
Don Francisco de Bragança
Mendo de Mota
Don Francisco de Melo
Fray Domingo Cano
Fray Juan de S. Agustin.

A 24 de julio de 1630.

Con lo que pareze auiendo visto la consulta inclusa que el Confessor hiço a V. Mag^d cerca de la quexa que tienen los de la nacion de Portugal de que se les impide y embaraza la salida del Reyno contravieniendo a une zedula Real.

Como parece al Conde de Castrillo y assi lo he mandado[1].

F.

Señor,

Viose en la Junta la consulta inclusa del Confessor de V. Mg^d : y auiendose discurrido sobre ella con la atencion y consideracion necessaria : Parece a la Junta bien considerado, y que V. Mg^d, siendo servido, se podra conformar con ella : y el obispo nombrado de Malaga dizo que pues en esta Junta se hallan los ministros del Consejo de Portugal, se podran despues ver en la misma Junta los informaciones que se pidieren a los Ministros de Portugal acerca de lo contenido en los dos memoriales de la gente de la nacion de aquel Reino. Y el conde de Castrillo, que estos memoriales contienen varias quexas

[1] Cette ligne de la main du roi.

de los Ministros de aquel Reino : y en particular sobre el impedimento que se les pone a que puedan salir del en virtud de la permission y merced que V. Mg^d les a echo por su cedula Real, y refieren que hizieron siruicio de comprar 240 mil ducados en juros por acreditar los y que no es justo que con pretexto de que sacan oro y plata y otras cosas prohibidas, se les impida el cumplimento de lo que les està concedido, notandolos mucho con ello. Y si bien se ha referido que no se le impide la salida del Reino, sino se da forma a cerca dello conueniente, y que los demas puntos de que se quexan tienen poco fundamento : toda via el conde es de parecer de lo que contiene la consulta del confessor, no para que este negocio se remita al Conseio de Portugal, por que y a V. Mg^d la tiene echo, nombrando a los Ministros del dicho conseio que concurran en esta Junta con los que estan en ella : sino que se pida informe a los Ministros de hazienda y gouierno del Reino de Portugal pues parece forçoso oirlos primero y saber lo que ha passado y passa en razon de las cosas de que se quexan los de la nacion, y que remitan a esta junta la cedula de V. Mg^d y declaraciones que se han echo sobre su cumplimiento para que visto y entendido todo, se prouea lo que mas conuenga a su real seruicio dando satisfacion a esta gente de manera que no queden desconsolados ni despechados, pues no puede ser conueniente para nada, ni tan poco se dexa de acudir al remedio en lo que uviera necessidad del, procurando mientras no uviere otras razones superiores conseruar lo que V. Mg^d tiene mandado y permitido par sus reales cedulas, tanto mas si uviere auido algo que mirase a remuneracion del servicio que hizieron en comprar los juros, que en este caso podria tocar algo en contrato, y fuera menester maior fundamento para limitarlo, y no es cosa reprobada el poderse auer echo y para disponer sobre todo y votan sobre ello como V. Mg^d manda con esta Junta, juzga por necessario que procedan estos diligencias.

Madrid, 24 de julio de 1630.

(*Signatures.*)

XIX

(Au dos.)

17 de Setiembre de 1630.

Con un memorial de los hombres de la nacion en que representan su desconsuelo y para que se pueda tratar del remedio con mayor noticia, piden se remita al Inquisidor General de Portugal.

Como parece y assi está mandado [1].

F.

Señor,

Les hombres de la nacion de Portugal dicen en el memorial incluso que en diferentes occassiónes han representado a V. Mg^d sus grandes

[1] Cette ligne de la main de Philippe.

afflictiones causadas de las muchas y continuas prisiones que se hacen por el Santo Officio de Portugal en tanto numero que apenas ay ciudad ni lugar que no este despoblado porque suele acontezer que de la prision de uno resulta la prision de un pueblo entero, y que este mal vacundiendo y estendiendose a la Corona de Castilla, y aunque V. Mg^d con su gran zelo y acostumbrada piedad ha deseado remediar a estos danos, asta agora no ha visto el fructo de este remedio por loqual dichos hombres de la nacion, viendo el gran peligro en que viuen, unos dexan sus casas, mujeres y hijos, otros sus tratos y comercios con que consumen sus haciendas y candales, y si algo les queda que esté en otros Reynos lo dexan estar en ellos, y si lo tienen en estos lo pasan a los otros para pasarse tambien ellos y goçarlos alla, con que se van consumiendo tan gran numero de familias, y tanta cantidad de viquezas con que aquel Reino (que tanto floreció en otros tiempos) en estos esta acabado. Siendo esta miseria reconocida de los que estan fuera de estos Reynos, no se fian de los que estan aca y ansi zesa su comunicacion que se extingue y acaba el credito de los unos y de los otros, que no ay hombre de negocio que pueda ser de provecho para los assientos y servicio de V. Mg^d, siendo ansi que los de Portugal hansido, y pueden ser la gente que con sustratos, comercios y credito mas pueden ayudar y mas pueden augmentar los riquezas destos Reynos como lo han acostumbrado hacer imbiando infinitas naos cargadas a la India oriental, al norte, y a levante, y a otras muchas partes, con cuyas entradas y salidas han enrriquezido la monarchia de V. Mg^d en lo qual descurre largamente el memorial, y dice que todas estas comodidades an faltado a estos Reynos por el maltratamiento que les hacen, y por lo mesmo sean passado a otros, y otras Provincias que goçan francamente de sus utilidades trotandolos bien, como se ve en Francia, Olanda, Venecia, Florencia y otras partes que abundan de riquezas por sola su comunicacion.

A lo qual añaden que ellos son buenos christianos como se ve por sus obras, que fundan monasterios, capellanias, dicen misas, frequentan los sacramentos, hacen sus hijos clerigos y religiossos y sus hijas monjas, y no se hallara que a la Magestad Real ayan sido desleales y traydores, antes fieles y amigos, y defensores quanto an podido de los partidos de V. Mg^d.

Por loqual concluyen que deseando ellos continuar sus negociaciones, nauegaciones y comercios, servir a V. Mg^d, y enrriquezer sus Reynos y Monarchia, le supplican humildemente ponga remedio a tantos males, usando de los que han usado los Pontifices y los Reyes predecessores de V. Mg^d quando no avian llegado las cosas a tan miserable estado, y que para esto se sirva V. Mg^d de mandar que este memorial se comunique con el Inquisidor general de Portugal y con las personas mas pias y doctas de aquel Reyno, lo qual se haga con toda brebidad, porque el remedio llegue a tiempo que pueda ser de provecho.

La enemistad que ay entre la nacion judaica, y los que professan la religion christiana fue pronosticada en la contienda que entre si tubieron los dos hermanos hijos de Rebecca, que començó desde el vientre de su madre, de donde comenzo tambien el error y perfidia desta nacion como lo entiende S. Agustin declarando aquellas palabras del psalmo 57 *erraverunt ab utero,* entiende desde el vientre de su madre que fue la synagoga. Lo que tambien prophetizó Geremias cap. 2. Geremias quando de ellos dixo : *a seculo confregisti jugum dixisti non seruiam*, y mas claramente Christo nuestro Señor, Joan. 6, *in peccato vestro moriemini*, dicen S. Agustin y S. Thomas, que se entiende del pecado de infidelidad, que en ellos es el Judaismo y notan que le llamo Christo peccado dellos, porque le tienen como herencia desde su nacimiento, y dixo propheticamente *moriemini* porque no lo dixaran asta la muerte. Tiene esta nacion tan arraigada esta culpa en sus entrañas que ha auido quien diga que es una real infection y enfermidad de su sangre que se halla en todos a quien esta sangre toca, que es en cierta manera para ellos lo mismo que el peccado original para los demas hombres. Y si acaso alguna vez falta en alguno, a la terzera o quarta generacion, torna a retoñezer y a reuiuir. Desta miserable suerte de dicha gente nacen sus continuas quexas, porque como los fieles no pueden consentir crimen tan grave de *lesa maiestatis diuina*, y tratan de su castigo, de aqui nacen sus continuas quexas y el motibo para pidir a V. Mg^d^ les de remedio.

Dos son los que insinuan en su memorial, el primero es que use V. Mg^d^ de los remedios que usaron los summos Pontifices, y los señores Reyes predecessores suyos. No se declaran mas, pero entendiendo yo quisiessen decir algun edicto general de gracia, oindulgencia les pregunte a algunos que me hablaron en la materia, si acaso era esto lo que pretendian, me dixeron que no, a lo menos si fuesse qual el que ultimamente se les conzedió, porque sentieron del, no solo poco provecho, sino mucho daño, porque dicen no les sirvio mas de que vinies se contra ellos infinitas testificaciones y consignientemente prisiones y otras penas. Sin embargo dieron a entender la aceptarian si se les diesse otro qual se les dió al principio. Y començando por aqui a este medio por ninguna manera me inclino porque no me persuado aya de ser de mas provecho que otros que se les han concedido, de que no se ha sacado mas fructo que de endurezerse y confirmarse mas en sus errores a sombra de la indulgencia y perdon. Lo qual reconoció bien Clemente VII en la bulia de la conzession que les hiço diciendo que si con ella no se emendasen, *nullam excusationem habebunt si in futurum relabantur*, fueran por algun modo escusables, si dellos se pudiera esperar enmienda, y porque no se pueden esperar son inexcusables. Es singular la historia que dellos se refiere en el Concilio Toletano 15, en tiempo del Rey Egica de los Godos, adonde auiendose compadecido dellos tanto los padres del Concilio, ordenaron que todos los Judios que de coraçon abrazassen

la religion christiana fuessen nobles y libres de tributos, honrra tal qual no la pudieran desear mayor, pero luego en el mesmo Concilio (parece orden particular de Dios) dió el Rey un memorial contra ellos dando fe como se auian comunicado con los Judios de Africa y tratado de leuantarse y entregar España a los Moros, por lo qual acordaron los dichos padres que todos los Judios se diessen por esclavos y que todos sus bienes les fuessen confiscados, y que en llegando sus hijos a siete años se los quitasen y entregasen a los christianos para que les enseñasen nuestra sancta religion. Es mucho de ponderar que en el mesmo Concilio donde se les auia hecho una gracia tan grande, en este fuessen luego tan azerbamente castigados, mas tal es la aversion que tienen a la religion christiana que nadamenos se puede esperar dellos.

Luego que los Judios pasaron de Castilla y otras partes a Portugal porque alli los baptizaron contra su voluntad, debiendo ser el baptismo summamente voluntario por ser profession de la fe, pudo ser conuiniente que en recompensa de aquella violencia, se les conzediesse alguna indulgencia general, para que voluiendo voluntarios al rabano de Christo, pudiessen sin fuerça ni premia perseverar en el. Pero auiendose experimentado que ni aquella ni otras que se les conzedieron han sido de prouecho, ni han valido para mas, que, para ser cubierta de sus mayores y mas endurezidas culpas, en ninguna manera me persuado que conuenga que tal indulgencia se les conzeda. Y en este punto no me detengo mas, por entender que no hacen mucho esfuerzo en el.

El segundo medio que apuntan en el memorial y en que se declaran mas es que V. Mg^d^ se sirua de remitirle al Inquisidor general de Portugal, y a otras personas doctas y pias de aquel Reyno para que le vean y consulten a V. Mg^d^ los medios que les parecieren mas conuinientes para conseguir lo que pretenden, que dicen que aquel Reyno no se acabe. Cerca deste punto les pregunte qual remedio podrian esperar del Inquisidor general y de los Inquisidores, que son de quien ellos mas se quexan y siempre an tenido por enemigos declarados; a esta pregunta se cerraron y no quisieron declararse mas de decir que con eso justifican su causa poniendola en manos de sus contrarios que la tienen por tan justificada, que esperan que dellos les ha devenir el remedio, porque entienden que reconozen, que el Reyno se acaba y pereze y que no an de consentir un mal tan grande. Soltósele a uno dellos una palabra de la farda que pagaban los moriscos de Aragon y de Valencia, que era cierto tributo porque no se les confiscassen las haciendas. Juzgue que a este modo podria ser que quisiessen pagar alguna cantidad porque no les confisquen sus haciendas, que es sola la condenacion en que reparan (porque sanbenitos y deshonrras no las sienten, antes se glorian dellos). Y ansi seria de consideracion ver si conuernia que en Portugal se les permitiesse algo desto y a primafacie se le offreze luego que auria en ello mucho inconueniente, porque estando siguros que pagando el tal tributo no les auian de to-

car en los haciendas, tamarian la licencia de pecar y se hinchiria el Reyno de heregias, y luego descenderia el castigo de Dios sobre el. Muy verisimil es esto, pero considerando por otra parte el daño que se experimenta de acabarse el Reyno, despoblarse y enpobrecerse, y prosperarse los de nuestros enemigos, y que assi que assi, estos hombres ni se enmiendan, ni se mejoran, y que con sus haciendas se pasan a otras Provincias, adonde no offenden menos a Dios, sino mas que aca professando con mas libertad sus errores; pareze (si bien se considera) que no es este menor inconueniente que el primero, ni en menos perjuicio de la fe, antes se podria entender que tornaria en mas obsequio suyo. Algunas actiones ay, que a la primera vista descubren inconueniente, y en materia de fe pareze le hacen repugnancia, Pero bien consideradas y bien ponderadas tornan en mas favor suyo. De S. Pablo se dice en los actos de los Apostoles cap. 16. que auiendose acabado y a la ley de Moises, y siendo y a no solo inutil y sin prouecho, sino perjudicial y mortifera, sin embargo por consolar y complacer a los Judios circumcidó a Thimoteo su discipulo que aunque era hijo de Judia, su padre era gentil, y ansi la circumcission no pudo serle de ningun provecho, y ansi parece que tenia esta action repugnancia a la fe, y que la impugnaba. Con todo esso considerandola y ponderandola intimamente el gran padre de la Iglesia san Juan Chrisostomo alabando a S. Pablo en ella diseo : *pro fide fecit, quod contra fidem facere videbatur*, por quanto agradando y consolando con aquella action a los Judios, los afficionaba y disponia para que recibiessen la religion y nueua ley de los christianos. Bien podria ser que en el caso presente se pudiesse dar algun corte o traza tal, que aunque en la superficie, pareciesse que a estos hombres se les daba occassion de multiplicar y perseuerar en sus culpas, verdaderamente no fuesse occassion dada sino tomada por ellos, y ansi no imputada a nos otros y que por otra parte se sacassen tales prouechos, no solo de intereses temporales del Reyno, sino que tornassen en mayor augmento y fauor de la misma fe, porque perseuerando estos hombres en el Reyno con sus haciendas, y no siendo inquietados, sino bien enseñados, se podrian disponer y afficionar a admitir con verdad la profession de nuestra ley, y tambien prodria ser, que algunos de los que estan fuera se viniessen a hacer compañia a los demas con sus haciendas, mayormente si se les abriesse alguna puerta de comunicarles algunos honores como a los christianos viejos, podria ser que con esto tocase Dios sus coraçones y alumbrase sus entendimientos para que conociessen sus errores y se voluiessen al verdadero conocimiento de Dios, y que por este camino se hiciesse en favor de la fee, *quod contra fidem facere videbatur*. A lo qual se podria añadir que para experimentar lo que este medio podria valer se les concediesse por algun tiempo limitado de seys, ocho, o diez años, en los quales se podria experimentar lo que podria ser para adelante, y conforme a esso, conservarlo o quitarlo.

Podria ser que este medio le tubiessen comunicado los hombres de

la nacion con el Inquisidor general o con los Inquisidores de Portugal, y que estubiessen conuenidos en el y que por eso tan francamente quieran poner este negocio en sus manos, y supplican a V. Mg^d^ se sirva de hacerlo ansi.

Lo qual ami me pareze bien y conuiniente, pero que V. Mg^d^ lo haga no declarando al Inquisidor general, ni a los de Portugal el punto que he dicho de la farda, sino remitir este memorial como los de la nacion lo piden, y decir a los de Portugal que miren con atencion lo que en el memorial se contiene, y que auiendolo considerado bien, consulten a V. Mg^d^ lo que cerca del se les offreciere, para que auiendolo V. Mg^d^ visto resuelua lo que fuere mas del seruicio de Dios y suyo, que mandara en todo lo que mas conuenga.

En Madrid, a 17 de setiembre de 1630.

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

XX

La Junta del Confessor
— El Obispo electo de Malaga
Don Francisco de Melo.

A 27 de setiembre de 1630.

Con un memorial de propuestas de Don Pedro Fernandez de Figueroa, tocante a los de la nacion de Portugal.

Señor,

En cumplimiento de lo que V. M^d^ orden par su real decreto, se juntaran con el confesor el obispo electo de Malaga, don Francisco de Melo i fray Joan de San Agustin, y vieron el medio que por un memorial propuso a V. Mg^d^ don Pedro Fernandez de Figueroa para recojer a estos reinos de V. M^d^ el comercio que los portugueses de la nacion hebrea introducen en las islas de Olanda i Zelanda obligandolos a que con la quinta parte de sus haciendas instituian y conseruen una compañia de contratacion costeando los nauios y gente de guerra necesaria para la defensa i quedandose duenos del dicho caudal i de las garancias y aun y el fin se reducir a estos reinos el dicho comercio y tan importante, i el zelo con que este me dio se propuso tan conocido uniformemente parecio a la Junta que como se refiere en la proposicion no se puede executar i que para atraher esta gente al comercio de estos reinos i diuertirlo de Olanda solo podria ser motiuo eficaz, privilegiar les de confiscacion en algun modo el caudal que metiessen en esta contratacion i que V. Mg^d^ podria mandar se buelba a ver si se puede esto hacer licitamente y con limitaciones para que no perjudique a la religion ni al debido castigo de los que contra ella delinquieren, que si bien esto se a visto i excluido, experi-

mentanse si tantos inconuinientes aun en materia de religion, en los procedimientos de los de esta nacion, que podria parecer licito i util euitarlos por este medio, aun que sea remitiendo algo del rigor de pena de confiscacion, V. Mg^d^ dispondra en todo lo que mas conuendra en su Real servicio.

En Madrid, a 27 de septiembre de 1630.

(*Signatures.*)

XXI

Su Magestad.

A 4 de octubre de 1630.

Sobre las propuestas de don Pedro Fernandez de Figueroa toca a la gente de la nacion.

Juntandose con los demas del obispo de Málaga y don Francisco de Melo, el Duque de Villahermosa, fray Domingo Cano, fray Joan de San Agustin, fray Diego de Lorençana y Luis de Torres, se bera la consulta inclusa que vos y el obispo de Málaga y don Francisco de Melo me hicistes sobre las propuestas de Don Pedro Fernandez de Figueroa tocantes a la gente de la nacion y despues de averles oydo cerca de la materia se me consultara por todo lo que pareciere.

F.

En Madrid a 4 de octubre 1630.
A fray Antonio de Sotomayor.

A 24 de noviembre de 1630.

En Junta :
Del confessor de V. Mg^d^
Duque de Villahermosa
Mendo de Mota

Sobre un memorial de Duarte Fernandez y Fernan Lopez su hermano[1].

Señor,

Viose en la Junta el memorial incluso y parecio que devia V. Mg^d^ mandar declarar que sean Duarte Fernandez y Fernan Lopez su hermano (sobre estas dos cosas a saber : El salario de sincoanta y tres mil reis de anno que se dige aueren recibido por espacio de 23 annos : y sobre los sinco annos de los juros proximos pasados que se le importa no auerse cobrado) oidos en justicia en la forma que V. Mg^d^ tiene mandado que sean oidos los otros officiales de la testamentaria sobre sus salarios : y que en todo lo demas se executa la resolucion que

[1] Au-dessous : *esta bien*, avec le paraphe du roi.

V. Mg^d tiene tomado sobre la dicha testamentaria de la Dora infanta doña Maria de Portugal : y la forma en que V. Mg^d tiene mandado que sean oidos es que se proceda breve y sumariamente sin mas arden ni figura de juizio que lo que fuere necessaria para saber la verdad. V. Mg^d mandara lo que juzgare par mas conueniente a su Real servicio.

Madrid 14 de noviembre de 1630.

(*Signatures.*)

XXII

El Confesor. A 26 de febrero de 1631.

Da quenta à V. Mg^d como en cumplimiento de un Real decreto de V. Mg^d de 23 del presente ha escrito al Inquisidor general de Portugal, diciendole que responda luego à lo que par V. Mg^d le està mandado.

Señor[1],

Par un real decreto de 14 del corriente me manda V. Mag^d que escriba al Inquisidor mayor de Portugal no dilate la respuesta de lo que se le ha escrito cerca de los quexas que daban los de la nacion y que esto se lo escriba muy apresadamente. Ansi lo he hecho luego al punto, diciendole juntamente que luego me respondiesse para que pudiesse dar à V. Mag^d noticia de su respuesta, como lo hare quando venga y ahora doi cuenta de todo para que V. Mag^d lo tenga entendido y mande en todo lo que fuere mas de su real servicio. En Madrid en 26 de febrero de 1631.

Fray Antonio de Sotomayor.

XXIII

En la Junta que ultimamente he mandado se haga en una posada sobre los particulares de la gente de la nacion del Reyno de Portugal, se verá el papel incluso de los hombres de negocios de la nacion sobre el seruicio que proponen hazerme y consultara se me lo que pareciere.

F.

En Madrid 26 de março de 1631.
A Fray Antonio de Sotomayor.

[1] En marge : *esta bien*, avec le paraphe du roi.

XXIV

(Au dos.)

El Confesor. A 27 de março de 1631.

Propone à V. Mg^d un Inquisidor y Theólogo que se hallan en esta corte que podrian entrar en la junta que V. Mg^d ha tenido por bien de formar en su posada tocante á los de la nacion de Portugal [1].

Señor,

En una orden du 25 del corriente que V. Mag^d se siruió de remitir a mi su confesor con un memorial de los hombres de la nacion de Portugal, nombrando ministros para una junta en que sea de ver el dicho memorial, manda V. Mg^d que al Inquisidor general de Portugal se le escriba que nombre de aquel Reyno un Inquisidor y un theólogo que vengan á hallarse en dicha junta.

Hame parecido poner en consideracion á V. Mg^d que al presente ay en esta corte de aquel Reyno un Inquisidor y un Theólogo de toda satisfacion con que se podrá escusar que vengan otros nombrados de Portugal por no causar dilacion; estos son Juan Mendez de Tabora, sumiller de cortina de V. Mg^d y deputado de la Inquisicion de Lisboa y Manuel de Vega Cabral, á estos siendo V. Mg^d seruido, podria V. Mg^d nombrarlos para la junta y se ahorrara buena parte de tiempo. V. Mg^d mandara loque fuere mas de su Real seruicio.

En Madrid á 27 de março de 1631.

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

[1] Au-dessous : *esta bien*, avec le paraphe du roi.

(*A suivre.*)

LES JUIFS DE METZ SOUS L'ANCIEN RÉGIME

(SUITE ET FIN [1])

« **Rôle de tous les Juifs établis en la ville de Metz, dans le quartier à eux destiné le 14 août 1739** », avec des **notes tirées des Mémoriaux de Metz.**

Michel de Bonne, propriétaire.

1. Isaac Bengs, chantre, locataire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.
מוהר"ר ישי דוד בן כהר"ר משה חיים ברנג ז"ל
Mort le 24 Tamouz 564 (1804).

2. Bernard Brisack, marchand de chevaux, et sa femme, 2 enfants, 2 servantes.
ברוך בן הח"ר שלמה פריזעק
Mort en 1774 ?

3. Michel de Bonne, propriétaire, marchand, et sa femme, 2 enfants, 2 servantes.

4. — Lazare Jacob Worms, propriétaire.

5. Anchel May et sa femme, 4 enfants.
אשר אנשל בן שלמה זלמן מאיר
Mort le 28 Tischri 535 (1774).

6. Abraham Moïse Schwaube, négociant, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
כמר אברהם משה ב"ר משה גרומבאך ז"ל
R. H. Sivan 522 (1762).

7. — Isaac Cahen, banquier, propriétaire, et sa femme, 1 valet et 1 servante.
פ"ו כמהור"ר יצחק אייזק בהמנוח הקצין פו"מ כהר"ר שלמה זלמן משה הכהן זצ"ל
Mort le 12 Iyar 1746.

8. Alexandre Cahen, son fils, locataire, et sa femme, 2 servantes.
הר"ר אלכסנדר בן הר"ר נתן כהן ז"ל (Mort en 1749)

9. Joseph Cahen, son fils et sa femme, 1 servante.
יוסף יוזבל בן פ"ר"מ כמוהר"ר יצחק אייזק הכהן ז"ל
Mort en 1753 ?

10. — Lyon Wimphen, banquier, propriétaire, et sa femme, une servante.
פ"ו"מ כהר"ר יהודא ליב ווימפא
Mort en 1748 ?

11. — David Wimphen, banquier, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 petit-enfant, 1 neveu, 1 précepteur, 1 servante.
כהר"ר דוד בן איצק ווימפן הלוי ז"ל
Mort le 12 Ab 515 (1755).

12. Bernard Wimphen, marchand, locataire, et sa femme, 1 servante.

13. — Boris Worms, maître d'école, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

[1] Voir *Revue*, t. L, p. 112.

כהר"ר ברוך בן המנוח כמוהר"ר רפאל ווירמיישא
Mort le 18 Adar 500 (1740).

14. Bernard Cahen, boulanger, et sa femme, 3 enfants.

15. La veuve David Worms, locataire, 2 enfants, sa sœur, femme de Cerf.

Lion David Wimphen, propriétaire.

16. Garçon Cahen et sa femme, locataire.
כהר"ר אברהם גרשון בן פ'ר'מ' כמוהר"ר אורי פייבש משה הכהן ז"ל
Mort le 6 Tischri 510 (1749)

17. Gompel Wimphen et sa femme, locataire, 4 enfants, 1 servante.
כ' גומפל בן כ' ארצק ווימפא
(Il faisait de grands voyages.)
Mort en 1763 ?

18. — Lazare Levy, marchand, propriétaire, veuf, 3 enfants.
כהר"ר אליעזר ליברמן בן האלוף כהר"ר משה לוי
Mort le 19 Tischri 502 (1741).

19. Nathan Lévy, marchand fripier, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
נתן בן אהרן לוי ז"ל
Mort le 28 Tischri 530 (1769).

20. — Isaac Cahen, propriétaire.
מוהר"ר יצחק אייזק בן הח"ר נתן משה הכהן זצ"ל
Mort le 11 Tébet 522 (1741/2).

21. Moyse Cahen, chantre, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר משה בן כ"ה' יוזבל הכהן ז"ל
Mort en 1768 ?

22. Mayer Bloc, gendre de Nathan Levy, et sa femme.

23. La veuve Ruben Schwaube.
האלוף הקצין הח"ר ראובן בן פו"מ מוהר"ר אברהם ג'ב' ז"ל
Morte le 23 Heschvan 498 (1737).

24. Alcan Alembourg et sa femme.
כמוהר"ר אלחנן הלנבורג ז"ל בן המנוח הח"ר אברהם ז"ל
Mort le 22 Adar II 532 (1772).

25. Abraham Schwaube, garçon, 1 valet.
החתן אברהם יוסף ב"ר ראובן גרומבך ז"ל
Mort le 11 Iyar 501 (1741).

26. — Lazare Olry Cahen, marchand fripier, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
אליעזר בן כמר פייבש כהן
Mort le 6 Nisan 537 (1777).

27. Lion Olry Cahen, marchand fripier, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.
ליעמלי בן פייבש כהן
Mort le 2e jour de Tischri 530 (1769).

28. Abraham Halphen, locataire, absent, et sa femme.
אברהם בר לימא חלפון ז"ל
Mort le 26 Nisan 515 (1755).

29. La veuve Olry Cahen.
כמוהר"ר אורי פייבש בהח"ר אלכסנדר הכהן ז"ל
Mort le 12 Adar 484 (1724).

30. — Abraham Levy, marchand, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
אברהם עברלי בן המנוח כהר"ר יעקב לוי ז"ל
Mort à Albesweiler près de Landau, le 21 Eloul 503 (1743).

31. — Nathan Olry Joseph, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, son frère nommé Samuel, garçon.

32. Michel Picart, courtier, et sa femme.

Héritiers de Bernard Zey, propriétaires.

33. Isaye Oulmann, médecin, locataire, et sa femme, 3 enfants, 2 servantes.
כמוהר"ר ישעי' אולמא רופא בן המנוח כמוהר"ר נפתלי הירש רופא ז"ל
Mort le 20 Tébet 506 (1745/6).

34. Cerf Elie Levy, locataire, et sa femme, 2 enfants.
כהר"ר נפתלי הירץ בהח"ר אלי' יוסף הלוי ז"ל
Mort le 20 Tischri 511 (1750).

35. Boris Grodvol et sa femme.
ברוך בן כמוהר"ר אברהם גרוטוואל ז"ל
Mort le 16 Adar II 518 (1758)

Bernard de Mayence, propriétaire.

36. Gompel Gompertz, marchand, et sa femme, locataire, 1 valet et 1 servante.
גומפיל עמריך בן מוהר"ר משה ז"ל
Mort le 17 Iyar 510 (1750).

37. Hayem Bloc, son gendre, et sa femme, 1 enfant.

38. — Bernard Spir Levy, banquier, propriétaire, et sa femme, 1 valet et 1 servante.

פ׳ו׳מ הר״ר יששכר אברהם בן פ׳ו׳מ
השתדלן הר״ר יצחק יעקב סג״ל
זצ״ל שפיאר

Mort le 20 Schevat 514 (1754).

39. Moyse Spir Lévy, banquier, veuf, et 4 enfants, 1 gouvernante.

משה בן פו״מ ארצק שפיאר ז״ל

Mort le 23 Ab 531 (1771).

40. Cerf Levy et sa femme, 1 servante.

41. — Olry Nordon, propriétaire, 1/3, et sa femme, 3 enfants. — Nathan Cahen, 1/3.

כהר״ר משולם ווייבש יוסף בהמנוח
כה שלמה זלמן נחשון נארדין ז״ל

Mort le 17 Iyar 507 (1747).

42. Abraham Nordon, propriétaire, 1/3, et sa femme.

43. La femme d'Aron Brisack, fille d'Abraham Nordon.

שרגלה בת הח״ר אברהם נארדן

Morte le 23 Adar II 537 (1777).

44. La veuve Joseph Cahen.

כהר״ר יוסף יעקב בן כהר״ר ליב
כ״ץ

Mort la veille de Kippour 499 (1738).

45. — Mayer Trénel, marchand, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 valet et une servante.

מהור״ר אברהם מאיר טרעני זצ״ל

Mort en 1764 ?

46. Louis Trénel, fils, et sa femme.

פ׳ו׳מ הח״ר זאב וואלף בן פ׳ו׳מ
מוהר״ר מאיר טרעני ז״ל

Mort la veille de Kippour 539 (1778).

47. La veuve Lazare Halphen.

אליעזר בר הר״ר מרדכי חלפון זצ״ל

Mort le 17 Tamouz 489 (1729).

Mayer Trénel, propriétaire.

48. Ephraïm de Brisack, locataire, et sa femme, 1 enfant.

49. Abraham d'Alsace et sa femme, 1 enfant.

50. Olry Halphen et sa femme, 2 enfants.

משולם פייבש בן המנוח כהר״ר
מרדכי זיסקינד חלפון ז״ל

Mort en 1741 ?

51. Moyse Halphen et sa femme, 6 enfants.

משה בן כהר״ר מאיר חלפון ז״ל

Mort le 27 Eloul 522 (1762).

52. — Nathan Lazare Cahen, changeur du Roi, veuf, propriétaire, 3 enfants, 1 servante.

נתן בר אליעזר הכהן ז״ל

Mort en 1741 ?

53. Marchand Cahen, aussi propriétaire et changeur du Roi, avec sa femme, 4 enfants, 1 servante.

קותיאל קאפמן בן כמר נתן נטע
הכהן

Mort en 1741 ?

54. La veuve Lazare Cahen, leur mère.

אליעזר יצחק בהר״ר מאיר הכהן
ז״ל

Mort le 7 Nisan 493 (1733).

55. Marchand Cahen fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

יקותיאל קאפמאן בר אליעזר ליזר
הכהן ז״ל

Mort le 26 Sivan 518 (1758).

56. Nacham Cahen fils et sa femme, 1 servante.

57. — La veuve Moyse Schwaube, propriétaire.

נ׳ אסתר בת הקצין פ׳ו׳מ מוהר״ר
חיים ז״ל סג״ל

Morte le 20 Eloul 504 (1744).

58. Jacob Hadamart, locataire, et sa femme, 4 enfants.

יעקב בר מאיר האדמיר ז״ל

Assassiné avec son fils près de Neckarsulm, le 13 Tamouz 503 (1743).

59. Joseph Hadamart, locataire, et sa femme, 1 enfant.

יוזל בן מאיר האדמיר

Mort le 19 Sivan 537 (1777).

60. Yudich Schwaube, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

פ׳ו׳מ ושתדלן כ׳ה׳ צדוק בן פ׳ו׳מ
הר״ה ראובן גרומבאך זצ״ל

Mort le 22 Sivan 544 (1784).

61. Salomon Schwaube, locataire, veuf.

שלמה זלמן בן הקצין פ׳ו׳מ מהור״ר
אברהם גרומבאך זצ״ל

Mort le אסרו חג של פסח 504 (1744).

62. — La veuve Lion Halphen, propriétaire pour 1/3.

כהר"ר יהודא ליב יוסף יעקב בהח"ר יצחק חלפון זצ"ל
Mort le 25 Adar I 493 (1733).

63. Cerf Halphen, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מהור"ר הירץ בן כ"ה זיסקינד חלפון זצ"ל
Mort le 2e jour de Schabouot 526 (1766).

64. Isaac Halphen, propriétaire pour l'autre 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

65. Samuel Lévy, locataire, et sa femme, 4 enfants.
זנוויל בן ר' ליברמן לוי
Mort le 23 Kislev 537 (1777).

66. Salomon Lyon Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant.

67. Isaac Lyon Halphen, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
יצחק איצק בן כהכ"ר יהודא ליב חלפון ז"ל
Mort le 12 Adar II 515 (1755).

68. — Samuel Lambert, négociant, propriétaire pour 1/3, et sa femme.

69. Elie Schwaube, locataire, et sa femme.
הר"ר אלי' משה בר משה גרומבאך ז"ל
Mort le 21 Iyar 522 (1762).

70. La veuve Isaye Lambert, 1 servante.
פ'ר'מ הח"ר ישי ישראל יוסף בר יצחק משה זצ"ל
Mort le 27 Tébet 493 (1733).

71. — Jacob Walich, docteur en médecine, 2 enfants, 2 servantes.
Voir *Revue orientale*, II, 389.

72. Elie Spir Lévy fils, veuf, 1 enfant.

73. Alcan Spir Lévy et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

74. Michel Lévy fils et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

Olry Spir Lévy, banquier, propriétaire.

75. Marchand Weyl, locataire, et sa femme, 1 neveu, 1 nièce et 1 servante.

76. Meyer Walick, médecin, veuf, propriétaire pour 1/2. 1 servante.
Voir *Rev. or.*, II, 388.

77. Abraham Halphen, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 2 enfants.
אברהם בר לימא חלפון ז"ל
Mort le 26 Nisan 515 (1755).

78. La veuve Marc Halphen, locataire.
מרדכי בן המנוח אליקום גיגשליק ז"ל חלפון
Mort en 1731 ?

Moyse Alcan de Nancy, propriétaire.

79. Joseph Lambert, locataire, et sa femme, 7 enfants.
כהר"ר יוסף בן כמר איצק ווילשטט ז"ל
Mort en 1754 ?

80. Mayer Joseph Lambert le jeune et sa femme.
הח"ר מאיר בן כהר"ר יוסף ווילשטט
Mort en 1741 ?

81. Salomon Zey et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
יצחק זעליגמן זיא ז"ל חתן של החסיד מוהר"ר הירץ פיקרט
Mort en 1772.

82. Chalta (Chabtaï) Sierck et sa femme, 1 enfant.
שבתי בן כ' דוד זעריג ז"ל
Mort le 26 Eloul 593 (1833 !)

83. La veuve Boric Estligne, propriétaire, pour 2/3, 2 enfants.
ברוך בן כמר יצחק אברהם יוקל עטלינגי
Mort le 20 Tischri 495 (1734).

84. Abraham Estligne, propriétaire, pour 2/6, et sa femme, 1 enfant.
אברהם בן המנוח כמר יעקב יוקל ז"ל עטלינגן
Mort en 1741.

85. Lion Estligne, propriétaire, pour 1/6 et sa femme, 1 enfant.

86. Moyse Lévy, locataire, et sa femme 1 enfant.
כהר"ר משה בן כ'ה' אלי' הלוי זצל
Mort le 9 Kislev (1813).

87. — Haïem Lévy, propriétaire, pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
חיים יוסף בן ה'ו'ה כהר"ר יחיאל הלוי ז"ל שלעסיא
Mort le 13 Iyar 513 (1753).

88. Aron De Bonne, marchand, locataire, et sa femme, 2 enfants.
כהר"ר אהרן בן כהר"ר יהודא ליב בון ז"ל
Mort le 10 Nisan 523 (1763).

89. — Lazare Halphen, marchand, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

90. La veuve Isaac Lambert, 1 servante.

כמר יצחק משה בר אשר ז"ל ווילשטט

Mort le 20 Sivan 481 (1721).

91. La veuve Abraham De Vienne.

92. — Olry Emerick, propriétaire, pour 1/2, veuf, 2 petits enfants.

משולם פיבש בן מוהר"ר יעקב יוסף עמריך זצ"ל

Mort le 28 Ab 506 (1746).

93. Abraham Emerick, veuf, propriétaire, pour 1/2, 1 servante.

יעקב אברהם בהמנוח פ'ר'מ כמוהר"ר יעקב יוסף עמריך ז"ל

Mort le 13 Sivan 507 (1747).

94. Garçon Emerick fils et sa femme, locataire, 5 enfants.

כהר"ר גרשון בן הו"ה התורני פ'ר'מ כהר"ר משולם פיבש עמריך ש"י

Mort le 1er jour de l'année 502 (1742).

95. Jacob Emerick fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

כהר"ר יעקב בן כהר"ר אברהם עמריך ז"ל

Mort le 14 Tamouz 523 (1763).

96. David Emerick fils et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

דוד טעבלי בן פ'ר'מ הרבני מוהר"ר פיבש עמריך ז"ל (1754?).

97. Garçon Emerick fils et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

פ"ו גרשון עמריך ז"ל (1809?).

98. Salomon Emerick fils et sa femme, 1 enfant.

Anchel May, propriétaire.

99. Isaye Lambert, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

ר' ישעי' בר יצחק משה ווילשטט

Mort le 1er Sivan 508 (1748).

100. Joseph de Morhange et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

מהור"ר יוסף בן מהור"ר ליב מערכינגין ז"ל

Mort à Lunéville, 26 Adar 563 (1803).

101. Louis Libchetat et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

102. Moyse Cahen et sa femme.

Isaye Oulmann, médecin, propriétaire.

Maison vuide.

La synagogue.

103. Salomon, chantre, et sa femme, 1 servante.

[illegible]ן שלמה בן משה חזן ז"ל מפיורדא

Mort le 26 Nisan 518 (1758).

104. Le Rabbin et sa femme, 1 enfant, 2 servantes, 1 valet. (Josua F[illegible] voir *Revue*, t. VIII, p. 273.)

105. Bernard, son gendre et sa femme, 2 enfants.

106. — La veuve Olry Cahen, propriétaire, 2 enfants, 1 servante.

הקצין כ' יעקב אורי פיבש כהן ז"ל בן הקצין כ' יוסף הכהן ז"ל

Mort le 13 Adar 498 (1738).

107. Daniel Cahen, son fils et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

108. Isaac Cahen, son fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

איצק בן אברהם כהן ז"ל

Mort le 24 Kislev 528 (1767).

109. — Nathan Cahen, banquier, et sa femme, 4 enfants, 2 servantes.

נתן בן מוהר"ר סענדר הכהן

Mort le 7 Nisan 576 (1816).

110. — Salomon May, boucher, propriétaire, pour moitié, et sa femme.

111. Louis May fils et sa femme, 3 enfants.

כהר"ר שמעון וואלף בר יצחק זעליגמן מאיי ז"ל

Mort le 29 Nisan 519 (1759).

112. Moyse May fils et sa femme, 4 enfants.

כהר"ר משה בר מאיר מאיי ז"ל

Mort le 17 Tischri 499 (1738!).

113. Isaac Wimphen fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

114. La veuve Lambert Wimphen.

115. Salomon May, fils de Mayer May, marchand de chevaux, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

116. La veuve Salomon d'Ennery.

117. — Abraham De Bonne, propriétaire, pour 1/3, et sa femme.

118. Marc Lion Halphen, propriétaire, pour 1/3, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

מרדכי בן כמר יהודא ליב חלפון זצ"ל
Mort le 3e jour de Hol ha Moed פסח 505 (1755).

119. Moyse Lewouf, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

120. Moyse Vert et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

121. David Lévy Wimphen et sa femme, 2 enfants.

122. Elie Worms et sa femme, 3 enfants.
אלידו לוי בהמנוח פ'ו'מ כמוהר"ר אחימלך עקיבא ווירמש ז"ל
Mort le 24 Adar II 513 (1753).

123. Garçon Worms et sa femme, 1 enfant.
כמוהר"ר גרשון בהמנוח שמואל זנוויל סופר דק"ק ווירמיישא
Mort le 6 Tébet 503 (1743).

124. — La veuve Salomon Brisack, propriétaire.
כהר"ר שלמה בר יעקב קאפיל ש"י פריזעק
Mort le 12 Iyar 491 (1731).

125. Benedic May, locataire, et sa femme, 1 enfant.
בענדיט בן נתן מאיר (1772?).

126. Olry de Morhange, veuf.
פייבש בהמנוח סענדר מערכינגן
Mort le 3 Nissan 500 (1740).

127. Michel de Morhange et sa femme, 3 enfants.
אשר אנשיל בר מאיר מערכינגין ז"ל
Mort à Furth, le 14 Schevat 503 (1743).

128. Aron Cahen et sa femme, 2 enfants.
הח"ר אהרן משה בן כמר קאפמן כהן
Mort le 23 Tébet 509 (1749).

129. Raphaël Hadamart et sa femme, 3 enfants.
רפאל בן מאיר הדמיר
Mort le 12 Kislev 530 (1769).

130. Marc Halphen et sa femme.

131. — Abraham Estligne, propriétaire, pour 3/4 et sa femme, 3 enfants.

132. Boric Estligne, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants.
ברוך בן אברהם עטלינגן (1779?).

133. Mayer Lazare Lambert, locataire, et sa femme, 2 enfants.

134. — Jacob Lévy, marchand, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 valet et 2 servantes.
יעקב נתנאל בהמנוח כמר יהודא ליב הלוי ז"ל
Mort le 28 Iyar 501 (1741).

135. Joseph Lévy fils, marié, et sa femme.

136. — Mardoché Birier, propriétaire, pour 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מוהר"ר גומפריך ביריע שמש ז"ל (1767).

137. Salomon Birier, boucher, propriétaire, pour 1/4, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
יצחק אברהם זעלגמן בן כמר אשר אנשיל ביריע
Mort le 18 Kislev 500 (1739).

138. Mayer Cahen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.
מאיר בן ר' יהודא הכהן ז"ל
Mort le 20 Adar I 548 (1788).

139. Salomon Birier, fils de Mardoché et sa femme.

140. Moyse Brisack et sa femme, 4 enfants.
משה בן מהר"ר נתנאל פריזעק ז"ל
Mort le lendemain de Souccot 1809.

141. — Lion Gougenhem, banquier, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.
מוהר"ר לוב גוגנהיים זצ"ל (1762?).

142. Jacob Lambert, locataire, veuf.
יעקב יעקיל בר אליעזר ליברמן ווילשטט זצ"ל (1740?).

143. Michel Picard et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

144. — Joseph Worms, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 valet et 1 servante.
כהר"ר יוזל בן כ"ה' אברלי ווירלמש ז"ל
Mort le 2e jour פסח ח'ה'מ' 529 (1769).

145. — Nathan de Francfort, propriétaire pour 1/2 et sa femme, 3 enfants.

146. Lion de Francfort, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 4 enfants.
יהודא ליב בן חיים פ"פ ז"ל
Mort le 4e jour de פסח ח'ה'מ' 520 (1760).

147. Nathan Hayem de Francfort, propriétaire pour l'autre 1/4, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
נתן נטע בן חיים פ"פ ז"ל
Mort le 22 Adar 520 (1760).

148. Boric de Morhange, locataire, et sa femme, 5 enfants.

149. — Simon Bercastel et sa femme, 1 enfant.
שמשון בר מאיר בערקאסטעל ז"ל
Mort en 1740 ?

150. Abraham Picard et sa femme.
אברהם אברלי בן מוהר"ר אברהם יצחק פיקרט ז"ל
Mort en 1740 ?

Mayer Weyl à Ribeauvillé en Alsace, propriétaire.

151. Nathan de Morhange, locataire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.
נתן נטע אברהם בהח"ר אלכסנדר סענדר מערכינגין
Mort en 1744 ?

152. Raphaël May, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
רפאל בהמנוח כמר משה מאיר' ז"ל
Mort en 1742.

153. Mayer Jonas Levy et sa femme, 4 enfants.
מאיר בן יוחנן הלוי
Mort en 1777 ?

154. Joseph Lambert l'aîné, veuf.
פר"מ מוהר"ר יוסף בן ה"ה הח"ר אשר לעמל' ווילשטט
Mort en 1774 ?

155. Cerf Weyl et sa femme, 1 enfant.
כ' נפתלי הירצל בן כהר"ר שמואל זנוויל ווייל
Mort en 1750 ?

156. Elie Terquem, veuf, un enfant.
אלי' בהמנוח כ' יעקב טערקו' ז"ל
Mort le 19 Tébet 507 (1747).

157. Lazare Terquem et sa femme, 2 enfants.
ליברמן בן כ' אלי' טערקום
Mort en 1801 ?

158. — Isaac Trénel, fripier, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

159. Jacob Nathan, veuf, propriétaire, 3 enfants.

160. Aron Jacob, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

161. Jacob de Trèves, propriétaire, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר יעקב טריר ז"ל
Mort en 1767 ?

162. La veuve Moyse Halphen.
כהר"ר משה כן הח"ר ברוך חצרון חלפון ז"ל
Mort le 22 Heschwan 488 (1727).

163. Moyse de Vantoux, locataire, veuf.

164. — Isaac Picard, propriétaire en partie, et sa femme, 1 enfant.
יצחק אייזק בן כמר משה פיקרט
Mort en 1745 ?

165. Cerf Carleback, propriétaire en partie, et sa femme, 5 enfants.

166. Cerf Grodvol, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.

167. La veuve Jacob Grodvol.
יעקב בן כמר אהרן גרוטוואל
Mort le 8 Schevat 491 (1731).

168. Samuel Lévy boucher et sa femme, 2 enfants.

169. Elie Lévy, son fils, marié, et sa femme, 3 enfants.
אלי' אברהם בר אהרן לוי סג"ל ז"ל
Mort le 16 Kislev 503 (1742).

170. Isaac Oulf et sa femme, 5 enfants.

171. Jacob May son fils et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר גרשון יעקב בן כמר יצחק זעליגמאן מאיר ז"ל
Mort le 25 Adar 500 (1740).

172. Raphaël Cerf Lévy, son fils, et sa femme, 3 enfants.

173. Alexandre Polacke, son fils, et sa femme, 6 enfants.

174. Daniel Emerick, locataire, et sa femme, 3 enfants.

175. Alexandre Oulf, locataire, et sa femme, 4 enfants.
אלכסנדר זיסקינד בהח"ר יואל אוליף ז"ל
Mort le 25 Nisan 519 (1759).

176. La veuve Jacob de Trèves, 1 enfant.
כהר"ר יוקב בהר' חיים טריר זצ"ל
Mort le 25 Iyar 498 (1738).

177. Salomon d'Alsace, propriétaire pour 2/3, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
זעלינ בן הדיין הירץ עלזוס ז"ל
Mort le 27 Kislev 530 (1769).

178. Nathan Hadamart, propriétaire pour 1/6, et sa femme, 2 enfants.
נתן בר מאיר האדמיר
Mort en 1770 ?

179. Mayer Hadamart, propriétaire pour 1/6, et sa femme, 1 servante.

180. Moyse Siérck et sa femme, locataire, 1 enfant, 1 servante.
משה בן הח"ר ליזר זעריג
Mort le 19 Tamouz 538 (1778).

181. Mayer Lion Schwaube, locataire, et sa femme, 6 enfants.

Isaac Daniel Cahen, propriétaire.

182. Samuel Brisack, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

183. Joseph d'Alsace, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

184. — La veuve Nathan d'Ennery, propriétaire pour 1/3.
נתן בר שמואל אברהם אונריך ז"ל
Mort le 11 Eloul 498 (1738).

185. Samuel d'Ennery, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 4 enfants.
שמואל זנוויל משה בהמנוח כמר אליזר ליזר יוסף אונריך
Mort le 9 Nisan 500 (1740).

186. Olry d'Ennery, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 4 enfants.
אורי פייבש בן גימפל אונריך ז"ל
Mort le 11 Nisan 515 (1755).

187. — Daniel de Morhange, propriétaire pour 1/2 et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

188. Bernard Blache ou Bloch, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

189. Moyse Binge, locataire, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר משה בינג זצ"ל
Mort en 1772 ?

190. David Bloch, locataire, et sa femme.

191. — Abraham Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants.

192. Mardoché Lévy, propriétaire, pour l'autre 1/2, et sa femme, 3 enfants.
מרדכי בן זלמן לוי
Mort le dernier jour de Pâque 1772 ?

193. Louis d'Alsace, locataire, et sa femme, 2 enfants.

194. Marc Brisack et sa femme.
מרדכי בר משה פריזעק
Mort en 1743.

195. Joseph Hadamart et sa femme.
יוזל בן מאיר האדמיר
Mort le 19 Sivan 537 (1777).

196. Godechau Alcan Lévy et sa femme, 1 enfant.
אליקום געטשליק בן כהר"ר הירץ לוי ז"ל
Mort le 2 Tébet 519 (1758).

197. — Nathan May, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.
נתן בהח"ר יצחק זעקלי מאיר' שרלוויל ז"ל
Mort le 1er jour de la néoménie de Heschwan 500 (1739).

198. Lambert Cahen, locataire, et sa femme, 3 enfants, sa belle-sœur, 1 servante.
לעמלי בן פייבש כהן ז"ל
Mort le 2e jour de Tischri 530 (1769).

199. La veuve Louis May, 1 enfant.

200. Alexandre Cahen, gendre de Nathan, et sa femme.
סענדר בן מוהר"ר ליברמן כהן ז"ל
Mort le 28 Schevat 536 (1776).

201. — Garçon de Coblence, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר גרשון יעקב בן המנוח כמר יצחק זעליגמן משה קובלענץ ז"ל
Mort le 14 Heschwan 508 (1747).

202. La veuve Salomon Garçon, sa mère.
יצחק זעליגמן משה בהח"ר גרשון קאבלענץ
Mort le 2 Sivan 474 (1714).

203. Garçon Israel, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

204. Isaac Zey de Coblence, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 6 enfants, 1 nièce.
יצחק זעליגמן בהמנוח כהר"ר משה זיא ז"ל
Mort en 1742.

205. La veuve Lazare Zey, propriétaire pour 1/8, 2 enfants.
יעקב אלעזר ליפמן בן הח"ר גדלי' מזיא קאבלענץ
Mort en 1731.

206. Moyse Zey, propriétaire pour un 1/8, et sa femme.
משה בן חיים זיא
Mort en Tamouz 501 (1741).

207. La veuve Boncour, locataire.
פנחס בן אברהם באקור ז"ל
Mort la néoménie de Tébet 462 (1701).

208. La veuve de Samuel d'Ennery, locataire, 1 enfant.
שמואל יכנידה בר כמר קלונימוס משה אונריך ז"ל
Mort le 19 Tébet 487 (1726/7).

209. La veuve Salomon Grodevol, locataire.
שלמדה אברהם מנשה בר אהרון גרוטוואהל
Mort la veille de la néoménie de Nisan 493 (1733).

210. — Bernard Soultz, boulanger, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 6 enfants. (L'autre 1/4 appartient à Daniel Jacob Soultz.)

211. Daniel Soultz, courtier, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 9 enfants.

212. Moyse Soultz, propriétaire pour 1/4, et sa femme.

213. La veuve Michel De Trèves, locataire.

214. La veuve Michel Grodvol, 1 enfant.
יעקב בן כמר אהרן גרוטוואהל
Mort le 8 Schevat 491 (1731).

215. Salomon Reimbach et sa femme, 1 enfant.

216. Bernard Reimbach et sa femme.

217. Ephraïm Grodvol et sa femme, 1 enfant.
אפרים יצחק גומפריך בן זלמן גרוטוואל ז"ל
Mort le 15 Eloul 504 (1744).

218. Salomon Grodvol, locataire, et sa femme, 2 enfants.
זלמן בן כהר"ר יוקב גרוטוואל ז"ל
Mort le 22 Tamouz 517 (1757).

219. Jacob Lévy, boucher, locataire, et sa femme.

220. Salomon Tachetad, locataire, et sa femme.

221 Zalel de Sierck et sa femme, 2 enfants.

223. Abraham de Créange, locataire, et sa femme, 2 enfants.

224. — Josué Trénel, marchand, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
כ' יהושע פריבלי בן המנוח כ' שמעון טרענל ז'ל
Mort le 13 Sivan 523 (1763).

225. Raphaël Lévy, locataire, et sa femme, 3 enfants.

226. Moyse d'Alsace et sa femme, 4 enfants.
כמר משה בן כהר"ר נפתלי הירץ עלזרז ז"ל
Mort le 15 Kislev 515 (1754).

227. Olry Jonas Lévy et sa femme.
אורי פייבש בן כמר יוחנן לוי
Mort en 1772?

228. — Marc Terquem, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מרדכי בן כמר נתן טערקום
Mort le 10 Sivan 537 (1777).

229. David Terquem, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
דוד בן נתן טערקום
Mort le 22 Kislev 535 (1774).

230. La veuve Mayer Alcan, locataire.

231. — Salomon Rodenbourg, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 6 enfants.

232. Samuel Rodembourg, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 6 enfants.

233. La veuve Mardoché, locataire.
הח"ר מרדכי יוסף בן הר"ר שלום רוטנבורג
Mort le 13 Adar I 497 (1737).

234. — Jacob Halphen Lejeune, propriétaire, et sa femme, 1 enfant.
יעקב בן יצחק איצק חלפון ז"ל
Mort le 29 Tischri 519 (1758).

235. Emanuel de Coblence, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מנחם מנלי בן איצק שמש קאבלענץ ז"ל
Mort le 15 Schevat 532 (1772).

236. La veuve Abraham d'Alsace, 1 enfant.

237. — David de Créhange, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

238. Hayem Birier, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 1 servante.
חיים בר אברהם ביריע ז"ל
Mort le 10 Schevat 515 (1755).

239. Michel Franck, locataire, et sa femme, 3 enfants.

240. — Jacob Worms, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants.

241. La veuve Samuel Worms, propriétaire pour l'autre 1/2.

242. Louis Carlebach, locataire, et sa femme, 3 enfants.
וואלף בן וואלף קרליבך ז"ל
Mort le 14 Kislev 522 (1761).

243. — Lion Picard, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

244. Samuel De Bonne, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.

245. La veuve Joseph De Bonne, locataire, 1 enfant, 1 servante.

246. Alexandre Lévy, locataire, et sa femme, 4 enfants.

247. — David Oulf, propriétaire, et sa femme, 1 enfant.

248. Cerf Daniel, locataire et sa femme, 2 enfants.

249. David Reims, veuf, 1 enfant.

250. Bernard, Maître d'Ecole, et sa femme, 2 enfants.

251. — Salomon Limbourg, l'aîné, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.
יהודא זעליגמן בן כמר אשר לימפורג
Mort la veille de Souccot 509 (1748).

252. Salomon Limbourg, le jeune, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 1 enfant.

253. Joseph Picard, locataire, et sa femme, 3 enfants.

254. La veuve Moyse.

255. La veuve Néhémie Limbourg.
שרה רבקה רחל בת הח"ר דוד הלוי ז"ל מק"ק פ"פ דמיין אלמנת נחום לימבורג ז"ל
Morte le 12 Adar 504 (1744).

Les héritiers de Lambert Cahen, propriétaires.

256. Moyse de Créhange, locataire, et sa femme, 8 enfants, 1 servante.
משה בר יצחק קריכינגן ז"ל
(1741) ?

257. — Salomon Zey, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants.

258. Samuel Zey, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.
שמואל זנוויל בן בערמן זיא ז"ל
Mort le 5 Schebat 515 (1755).

259. Lion Alcan, locataire, et sa femme, 4 enfants.
כהר"ר יהודא ליב בהמנוח כהר"ר מנחם מענדלי רויטשילט ז"ל
(1753) ?

260. Samuel Jonas Lévy, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
פ'ומ' כהר"ר שמואל בן כ' יוחנן לוי
Mort le 5 Kislev 538 (1777).

261. Jonas Lévy, son père, locataire, et sa femme.

262. — Samuel D'Augny, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר נתנאל בר חיים הלוי ז"ל אוריני
Mort le 4 Iyar 501 (1741).

263. David Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.
כהר"ר דוד בהמנוח כמר שמואל אפרים ז"ל הלוי קומא
(1741 ?).

264. Cerf Lion Cahen, propriétaire en partie, et sa femme, 1 enfant.

265. Nanon, sa mère.

266. Ephraïm Mardoché Zey, locataire, et sa femme, 2 enfants.

267. Elie Picard et sa femme.

268. Esther, veuve d'Olry Halphen.
משולם פייביש בן הח"ר יצחק חלפון זצ"ל
Mort le 16 Tébet 490 (1730).

269. La veuve Raphaël D'Alsace.

270. Judas Lévy et sa femme.

271. — Olry Westhauven, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.
פייבש בר יצחק משה הלוי מוועשטהויבן
Mort et enterré à Westhofen en 1744 ?

272. Samuel Brisack ou Charé, locataire, et sa femme, 2 enfants.
שמואל בן גדל' שארי ? (1807)

273. Moyse Zey et sa femme.
משה אורי בן כ'ה' בערמן זיא ז"ל
Mort le 27 Heschvan 546 (1785).

274. — Samuel Cahen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
שמואל בן כהר"ר גרשון הכהן סופר זצ"ל
Mort le 17 Sivan 572 (1812).

275. Jacob Halphen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants.
יעקב בן אברהם חלפון ז"ל
Mort le 3 Tamouz 537 (1777).

276. Samuel Zey, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

277. — Benedic De Morhange, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

278. La veuve Salomon Cahen, locataire, 4 enfants.
זעליגמן יהודא בר מרדכי יוסף הכהן
Mort le 15 Kislev 493 (1732).

279. Olry Lévy, locataire, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר פייבש בן המנוח כהר"ר מרדכי אהרן הלוי
Mort le 2 Nisan 509 (1749).

280. Nathan May, le jeune, et sa femme, 1 enfant.
נטע בן הה"ר אליעזר ליברמן מאיי
Mort le 11 Tébet 532 (1772).

Mayer Walick médecin, propriétaire.

281. Salomon May, locataire, et sa femme, 2 enfants.

282. La veuve Salomon Jacob, 1 petit-fils.

283. — Lion de Mayence, propriétaire pour un tiers, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
פ"ו מהור"ר יהודא ליב בן מוהר"ר נפתלי הירץ מענץ (1772)?

284. La veuve Boric de Mayence, propriétaire pour 1/3.
ברוך בהה"ר נפתלי מענץ
Mort le 9 Adar 493 (1733).

285. Alcan de Mayence, propriétaire pour 1/3, veuf, 3 enfants.
אלחנן בן כמוהר"ר נפתלי ישראל מענץ ז"ל
Mort à Biedersdorf (1744) ?

286. Alexandre Olry Cahen, locataire, et sa femme, 1 enfant.

287. — Godechau Halphen, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.
הה"ר אליקום בה"ר משולם ווייבש חלפון שמש זצ"ל
Mort le 13 Nisan 506 (1746).

288. Marc Halphen, propriétaire en partie, et sa femme, 5 enfants.
מרדכי בן אברהם חלפון
Mort le 3 Heschwan 593 (1833)?

289. La veuve Olry Halphen, propriétaire en partie.

290. Isaac Halphen.
הר"ר יצחק איצק אברהם בן הר"ר משולם יוסף חלפון ז"ל
Mort le 25 Tischri 509 (1748).

291. Abraham de Morhange, locataire, et sa femme, 7 enfants.

292. Samuel de Morhange et sa femme.

293. Joseph Bloch d'Alsace et sa femme, 6 enfants.

294. Hayem Moyse et sa femme, 1 enfant.

295. Bernard Soultz et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

296. — Cerf Picard, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
כ' נפתלי יעקב בן מהו' אברהם יצחק אייזק פיקרט ז"ל
Mort le 2 Tébet 508 (1747).

297. Moyse Trenel, propriétaire en partie, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

298. Jacob Trenel, garçon, propriétaire en partie.
יעקב עקיבא בן המנוח מהור"ר אלי' טרעני זצ"ל
Mort le 8 Iyar 538 (1778).

299. Jacob Trenel et sa femme, 1 enfant.

300. David Permeringen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

301. Jacob Cahen, boucher, et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר יעקב בן המנוח כהר"ר אליקום גענשלוק הכהן סילכי ז"ל
Mort la veille de la néoménie de Schebat 506 (1746).

302. Mayer de Morhange et sa femme.
מאיר מערכינגן (1772) ?

303. Mayer Moyse veuf.

304. La veuve Elie Trenel.
כהר"ר אלי' יצחק בהמנוח כמר עקיבא טרעני ז"ל
Mort le 28 Tischri 491 (1730).

305. — Mayer May, marchand de chevaux, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant, 1 valet.
מאיר בן כהר"ר משה מאיי
Mort le 6 Adar I 504 (1744).

306. Michel May, propriétaire pour 1/2, et sa femme.
מיכאל בן כ' משה מאיי ז"ל
Mort le 28 Nisan 530 (1770).

307. La veuve Moyse May.
כהר"ר משה בר מאיר מאיי' ז"ל
Mort le 17 Tischri 499 (1738).

308. — Samuel Openom, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
הזקן כמר שמואל בן ר' משה אופנהיים
Mort le 22 Iyar 523 (1763).

309. Joseph Samuel Openom, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 servante.

310. Nathan May, le jeune, locataire, et sa femme.

311. La veuve Raphaël Cahen et 4 enfants.
יעקב רפאל בן כמוהר"ר יהודא ליב הכהן זצ"ל
Mort le 17 Heschwan 498 (1737).

312. — Cerf Brisack ou Ennesem, propriétaire pour 1/2, et sa femme.
כמוהרר נפתלי הירץ אברהם בהמנוח יוסף משה ז"ל ענזהיים
Mort le 13 Tébet 503 (1743).

313. Joseph Brisack ou Ennesem, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.

314. Isaac Zey, boucher, locataire, et sa femme, 5 enfants.

315. Lazare d'Alsace et sa femme, 4 enfants.

316. La veuve Salomon Emerick.

317. Salomon Pesseman Cahen et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר שלמה זלמן אברהם בהמנוח כהר"ר פסח פעסמן הכהן ז"ל
Mort le 24 Schevat 502 (1742).

318. Isaac Lévy et sa femme, 1 enfant.
יצחק זעקלי בן כמר אלכסנדר סענדר לוי ז"ל
Mort le 19 Adar I 515 (1755).

319. Isaac May et sa femme, 1 enfant.

320. La veuve Isaac Lévy.
כמוהר"ר יצחקי יהונתן זעקלי בן המנוח הח"ר אליעזר אברהם הלוי זצ"ל ווירמש
Mort le 11 Heschwan 488 (1727).

321. — Bernard Zey, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.
יששכר בערמן אברהם בהמנוח כ' חיים זיא ז"ל
Mort le 5 Tébet 507 (1764).

322. Moyse Mardoché, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

323. — Mayer Cahen, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

324. — Israël de Créhange, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.

325. — Ephraïm Openom, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
כהר"ר אפרים גומפריך בן המנוח פר"מ כהר"ר נפתלי הירץ אופנהיים ז"ל
Mort en 1743 ?

326. — Elie Cahen, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

327. — David Israël, veuf, propriétaire pour 1/2, 1 enfant.
Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 277.

328. Bernard Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
יששכר בערמן בן הקדוש כמר ישעי' הלוי ז"ל
Mort en 1741 ?

329. Salomon Rimbach, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

330. Salomon Oberfeld, veuf, 3 enfants.
כהר"ר שלמה בר שמואל ז"ל מאוברפעלד
Mort en 1742 ?

331. La veuve Cerf May.
נפתלי הירץ בן המנוח כמר נתן מאיי' זצ"ל
Mort le 18 Adar I 475 (1715).

332. — Olry Lévy, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

כהר"ר אורי פייבש בר אהרן ז"ל הלוי
Mort en 1754 ?

333. Élie Lévy, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
אליה בן בערמן לוי ז"ל
Mort en Sivan 530 (1770).

334. Élie Alcan Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 servante.
אליה בן אלקנה לוי ז"ל
Mort le 13 Kislev 529 (1768).

335. Olry Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant.
פייבש בן געטשליק חלפון
Mort le 10 Nisan 527 (1767).

336. La veuve Moyse Lévy, boucher.
כהר"ר משה בח"ר מרדכי דוד הלוי
Mort le 18 Nisan 488 (1728).

337. — Lazare Olry Lévy, marchand, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
ליברמן בן כ"ה אורי פייבש לוי
Mort le 14 Tébet 538 (1778).

338. Salomon Élie Lévy, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant.

339. Salomon Lion Lévy, propriétaire pour 1/6, et sa femme, 4 enfants.

340. Jacob Lévy, propriétaire pour 1/6, et sa femme.

341. Bernard Cahen, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant.

342. David Levy, propriétaire pour 1/12, et sa femme.
דוד בן הירץ קומה הלוי ז"ל
Mort le 3 Tébet 516 (1755).

343. La veuve Lion Lévy, propriétaire pour 1/12.
יהודא ליב בן הקדוש הח"ר רפאל הלוי הי"ד
Mort le 10 Ab 481 (1721).

344. La femme de David de Créhange, locataire.

La communauté, propriétaire.

345. Moyse Lambert et sa femme.
כהר"ר משה בן כמר יצחק אייזק ווילשטט ז"ל
Mort le 22 Eloul 520 (1760).

346. Raphaël Abraham et sa femme, 1 enfant 1 servante.

347. — Moyse Oulf, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
משה בן הח"ר נטע אולף
Mort en 1772 ?

348. Bénédic Lévy, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

349. Abraham Worms et sa femme.
כה"רר אברהם אברלי בה"רב כמוהרר יצחק אהרן זצל ווירמש
Mort le 8 Nisan 516 (1756).

350. Bernard de Mayence, propriétaire et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מוהרר"ר יששכר מענץ
Mort le 22 Tamouz 568 (1808).

351. Lazare Permeringen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

352. — Isaac Halphen, propriétaire, et sa femme.
אייזק בן הח"ר זיסקינד חלפון
Mort en 1775 ?

353. Marc Cahen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants.
מרדכי בר יהודא ליבל כ"ץ
Mort en 1746 (?)

354. David Basse, locataire, et sa femme.

355. — Abraham Verte, propriétaire pour 1/2, veuf, 1 enfant.
יסף אברהם בן כהר"ר יעקב ווערדא ז"ל
Mort le 21 Schebat 518 (1758).

356. Raphaël Verte, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant.
מוהר"ר רפאל בן כ"ה אברהם ווערדא ז"ל
Mort le 21 Kislev 529 (1768).

357. Joseph Verte, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants.
יוזפא בהח"ר אברהם ווערדא
Mort en 1775.

358. La veuve Fremine Verte, mère d'Abraham.
פרומט בת כהר"ר יעקב ווערדא ז"ל
Morte le 9 Nisan 515 (1755).

359. — Lion Ditz, propriétaire, et sa femme, 1 pensionnaire étudiant, 1 valet et 1 servante.

360. — Cerf Emerick, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מהור"ר נפתלי אברהם בן מוהר"ר פייבש עטוריך ז"ל
Mort le 25 Tamouz (1748 ?)

361. Marc Halphen, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.

362. Mayer Lambert, locataire, et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר מאיר בן המנוח כ"ה ישעי' ווילשטט

Mort en 1805 (?)

363. Olry Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants.

אורי פייבש ב' המנוח כ' אליעזר חלפון ז"ל

Mort le 28 Schevat 505 (1745).

364. Lazare Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

כ'ה' אליעזר ליזר חלפון

Mort le 11 Tischri 508 (1747).

365. Lion Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

366. Cerf Lazare Lévy, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

367. Jacob Jonas Lévy, locataire, et sa femme, 1 enfant.

368. — Mayer Cahen, marchand de chevaux, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 valet.

מאיר בר שמעון הכהן ז"ל

Mort le 12 Iyar 519 (1759).

369. — Olry Halphen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 servante.

370. Ephraïm Halphen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants.

אפרים גומפיל בן המנוח כ' אורי פייבש חלפון ז"ל

Mort le 20 Tébet 506 (1746).

371. Lazare Olry Cahen, locataire, et sa femme, 8 enfants, 1 servante.

אליעזר בן כ' פייבש כהן

Mort le 6 Nisan 537 (1777).

372. David Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

דוד בן וואלף הכהן מסאנסונע

Mort en 1810?

373. — Moyse Brisack, propriétaire pour 1/2, et sa femme.

משה בן מאיר פריזענק

Mort le 21 Tamouz 529 (1769).

374. Abraham Brisack, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

אברהם בן מאיר פריזענק

Mort le 4 Tébet 536 (1775).

375. La veuve Moyse Cahen, fille de Moyse Brisack.

משה יצחק בן כהר"ר יוסף יעקב כ"ץ

Mort le 21 Schebat 499 (1739).

376. Raphaël Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme.

377. La veuve Lazare d'Ennery, propriétaire pour 1/2.

378. Jacob May, locataire, veuf, 2 enfants, 1 servante.

379. Bernard Openom, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

380. David d'Ennery et sa femme, 1 enfant.

381. La veuve Lazare Lévy.

אליעזר ליברמן בהח"ר אלי' הלוי זצ"ל

Mort le 2e jour de Tischri 493 (1723).

382. — La veuve Mayer Halphen, propriétaire pour 1/2, 3 enfants.

מאיר יעקב בהח"ר יצחק חלפון זצ"ל

Mort le 12 Iyar 498 (1738).

383. Cerf Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 pensionnaire de Phalsbourg.

נפתלי הירץ בן כהר"ר נתן משה הכהן ז"ל

Mort le 9 Iyar 515 (1755).

384. Ephraïm Halphen et sa femme, 3 enfants.

אפרים גומפריך בן מאיר חלפון ז"ל

Mort le 25 Heschwan 518 (1747).

385. Isaac Trénel et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר יצחק אייזק בן הח"ר עקיבא טרענל

Mort le 5 Schebat 517 (1757).

386 La veuve Lambert Lévy, 1 enfant.

הקדוש כמר אשר לעמלי בר מנחם ווימפ' ז"ל הלוי

Assassiné en revenant de Paris en 1727.

387. Lambert Boucher et sa femme, 1 enfant.

La communauté, propriétaire.

388. David Cahen, chantre, et sa femme, 1 servante.

ש"ץ מהור"ר דוד יעקב בן מהור"ר אברהם יעקב בנימן פאפרש כ"ץ זצ"ל

Mort le 25 Adar II 510 (1750).

389. Abraham Lévy, boucher, et sa femme, 2 enfants.

390. Isaac Lion Spir et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

391. — Lion de Morhange, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

392. Abraham Olry Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

כהר"ר אברהם בן ה"ה פו"מ כהר"ר אורי פייבש הכהן שי'

Mort le 13 Schebat 510 (1750).

393. Olry Lion Lévy et sa femme, 4 enfants.

אורי פייבש בן כ' ליב לוי

Mort la veille de la néoménie de Heschwan 539 (1778).

394. — Joseph Emerick, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

יוסף אלי' בן מרדכי גומפל עמריך

Mort en 1775?

395. Ephraim Wimphen, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

396. Louis Weyl, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

זאב וואלף בן הרב מוהר"ר שמואל זנוויל ווייל מראפשוויר

Mort le 16 Iyar 508 (1748).

397. Lazare May, locataire, et sa femme, 1 enfant.

398. — Lazare de Morhange, propriétaire, et sa femme, 1 servante.

399. Alexandre de Morhange fils et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

400. Israël Cahen, locataire et sa femme.

כהר"ר ישראל בן כהר"ר נתן משה הכהן

Mort en 1743?

401. Lazare Godchaux Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

402. Souseman d'Alsace, veuf.

403. Olry Halphen et sa femme, 1 enfant.

404. — Aaron Israël, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

405. Olry Israël, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

406. Isaac Israël, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

407. Lambert Gompert et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

הח"ר אשר לעמלי בן הח"ר גומפיל עמריך

Mort le 1er jour de la néoménie de Iyar 532 (1772).

408. Isaac Nordon et sa femme, 2 enfants.

איצק יצחק בן הר"ר משולם פיבש נארדי

Assassiné près de Neckarsulm, le 12 Tamouz 1743.

409. Abraham Cahen et sa femme.

שמש ונאמן כ' אברהם בן המנוח מוהר"ר דוד חזן כ"ץ ז"ל

Mort le 6 Eloul 540 (1780).

410. Marem Halphen et sa femme.

411. — David Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme.

412. David May, locataire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

כהר"ר דוד טעבלי יעקב בהמנוח כהר"ר שלמה עמרם יעקב ז"ל מאיר'

Mort en 1743?

413. Isaac Bing, locataire, et sa femme.

414. Lazare Brisack et sa femme, 1 enfant.

חזקן כ' אליעזר ליברמן בן כ' מאיר פריזעק

Mort le 18 Adar I 524 (1764).

415. — Salomon Polacke, propriétaire, et sa femme.

שלום בן זיסקינד פאלק

Mort en 1767 (?)

416. Salomon Halphen, propriétaire, et sa femme.

שלמה זלמן בן המנוח כמר ישעי' ישעי' חלפון ז"ל

Mort le 24 Eloul 510 (1750).

417. Moyse Michel, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

418. Israël Michel, propriétaire, et sa femme, 4 enfants.

419. Jacob Grodvol, propriétaire, et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר יעקב בן יצחק אהרן גרוטוואהל ז"ל

Mort le 11 Iyar 518 (1758).

420. La veuve Salomon Grodvol, propriétaire, 1 enfant.
שלמה אברהם מנשה בר אהרן גרוטוואהל
Mort la veille de la néoménie de Nisan 493 (1733).

421. Jacob de Morhange, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

422. Olry Jacob Cahen, locataire, et sa femme, 3 enfants.

423. Samuel de Vallière et sa femme, 4 enfants.

424. Cerf Zey et sa femme, 1 enfant.

425. Lion Worms et sa femme, 1 enfant.

426.— Mayer Cahen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
מאיר בר נתן כ"ץ
Mort en 1763?

427. La veuve Simon Grodvol, propriétaire pour l'autre 1/2.

428. Moyse May, locataire, et sa femme, 2 enfants.

429. Nathan Zey et sa femme.

430. Moyse Zey et sa femme.
משה אורי בן כ"ה בערמן זיא זצ"ל
Mort le 27 Heschvan 546 (1785).

431. Lambert Wildstat, veuf.

432. — Nathan Lambert, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants.

433. Isaye Lambert, propriétaire pour 1/4, et sa femme.

434. Marc Halphen, locataire, et sa femme.

435. Isaac Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
יצחק איצק בן כהר"ר יהודא ליב חלפון ז"ל
Mort le 12 Adar II 515 (1755).

436. Lion d'Alsace, locataire, et sa femme, 1 enfant, sa belle-sœur, fille.

437. Cerf Picard, locataire, et sa femme, 3 enfants.
מוהר"ר הירץ פיקרט זצ"ל
(1772 ?).

438. Lion de Sierck et sa femme, 3 enfants.

Moyse Alcan, banquier, résidant à Nancy, propriétaire.

439. Alexandre Cahen, marchand, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

440. Abraham d'Halembourg, locataire, et sa femme, 1 servante.
אברהם יוסף ב'כ' יעקב יוקל הלינבורג
Mort le 10 Eloul 520 (1760).

441. Mayer Halembourg, veuf.

442. Moyse Lévy, gendre d'Halembourg et sa femme, 3 enfants.

Led. Moyse Alcan de Nancy, propriétaire.

443. Hayem Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

444. Olry Abraham Cahen, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.
פ'ר'מ כמוהר"ר פייבש בר אברהם הכהן ז"ל
Mort le 10 Heschwan 513 (1752).

445. — Abraham Simon Cahen, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
אברהם בן פ'ו'מ כ'ה' זימלה כהן ז'צ'ל
Mort le Simhat Tora 561 (1800).

446. Mayer de Coblence, locataire, et sa femme, 1 enfant.

Isaac Abraham Cahen, propriétaire.

447. Salomon May, locataire, et sa femme, 4 enfants.

448. Mayer Sierck et sa femme, 1 enfant.
מאיר בן עברלי זעריק הלוי ז"ל
Mort le 23 Kislev 518 (1757).

449.— Isaac Abraham Cahen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
איצק בן אברהם כהן ז"ל
Mort le 24 Kislev 528 (1767).

450. Michel Israel, locataire, et sa femme.

451. Isaac Nathan Cahen, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מוהר"ר יצחק אייזק בן הח'ר נתן משה הכהן ז"ל
Mort le 11 Tébet 522 (1762).

452. Boruch Halphen et sa femme.
כהר"ר ברוך בן כהר"ר יעקב יעקל חלפון
Mort le 19 Schebat 501 (1741).

453. — Simon Cahen, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 précepteur, 1 servante.
פ'ו'מ כהר"ר יוסף שמשון יעקב זימלי בר המנוח כ' אברהם כהן ז"ל
Mort le 13 Nisan 514 (1754).

454. Olry Spir Lévy, banquier, et sa femme, 2 enfants, 1 pensionnaire, 1 valet, 1 servante.

כהר"ר משולם פייבש משה בן המנוח ה'ר'ה כהר"ר יעקב יצחק איצק שפייאר הלוי ז"ל

Mort le 6 Iyar 503 (1743).

455. Ephraïm Openom, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants.

אפרים גומפריך בהמנוחכמר משה אופנהיים ז"ל

Mort le 15 Iyar 506 (1746).

456. Moyse Openom, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

משה בר יששכר אופנהיים זצ"ל

Mort le 11 Nisan 580 (1820) (?)

457. Jacob Openom, locataire, et sa femme, 1 servante.

כהר"ר יעקב בן פ'ר'מ כ'ה' נפתלי הירץ אופנהיים ז"ל. (1750 ?).

458. Mayer Schwaube, locataire, et sa femme, 3 enfants.

459. La veuve Salomon Rezeln, locataire, 1 enfant.

460. Samuel Oullille (Oullif ?), locataire, et sa femme, 1 enfant.

461. Sa belle-mère.

462. Samuel Bennereich d'Ennery (?) et sa femme.

463. — Salomon Lévy, propriétaire en partie, et sa femme.

שלמה זלמן נח בן כהר"ר משה לוי שמש (1750 ?).

464. Lazare Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 4 enfants.

הח"ר אליעזר בהמנוח יוסף יוזל לוי

Mort le 11 Sivan 509 (1749).

465. Moyse Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants.

466. Samuel Trenel, propriétaire en partie, et sa femme.

כהר"ר שמואל בן כ' אברם טרענו ז"ל (1762 ?).

467. Mayer Trenel et sa femme.

כ' מאיר בן המנוח כ' אברהם טרענו ז"ל (1763).

468. La veuve Abraham Trenel.

אברהם משה, בן הר"ר שלמה אברהם זצל"טרענו

Mort le 1er jour de l'année 487 (1726).

469. Samuel Nersem, locataire, et sa femme, 3 enfants.

כהר"ר שמואל אברהם בן מרדכי נערשום ז"ל

Mort le 8 Schebat 515 (1755).

470. Marc Lévy, locataire, et sa femme, 3 enfants.

471. Jacob Zey, locataire, et sa femme, 1 enfant.

כהר"ר יעקב יוסף בהח"ר יצחק דוד ז"ל מזיא

Mort le 7e jour de Pâque 499 (1739).

472. Bénédic Cahen, propriétaire, et sa femme, 5 enfants.

בנדיט בן מוהר"ר אורי פייבש הכהן (1776).

473. Cerf Manheim et sa femme, 2 enfants.

474. Jacob Worms et sa femme.

475. — La veuve Guentelé de Trèves, propriétaire.

476. Samuel de Morhange, locataire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

Jacob Weyl, propriétaire, demeure en Alsace.

477. Jacob Aron de Metz, locataire, et sa femme, 1 pensionnaire, 1 servante.

478. Jacob Halphen et sa femme.

כהר"ר יעקב יעקל בהמנודה כהר"ר ברוך יהודא חצרון ז"ל חלפון (1743 ?).

Samuel Cahen, propriétaire, demeure à Nancy.

479. Lion Nathan Cahen, locataire, et sa femme, 1 enfant.

יהודא נתן בן משה שניאור פייבש הכהן ז"ל

Mort le 20 Tébet 516 (1756).

480. Bernard Cahen et sa femme, 1 enfant.

Salomon Bernard Cahen, propriétaire, demeure chez Olry Spir Lévy.

Maison vuide.

481. — Alexandre Cahen, propriétaire, et sa femme, 1 servante.

482. — Alcan de Trèves, propriétaire en partie, et sa femme, 4 enfants.

483. Alcan Lazare de Trèves, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.

אלחנן בן כהר"ר אליעזר ליזר כהן ז"ל טריר

Mort le 3 Eloul 509 (1749).

484. Moyse de Trèves, veuf, propriétaire en partie.

485. La veuve Lazare de Trèves, propriétaire en partie.

486. Bernard Emerick, locataire, et sa femme, 4 enfants.

487. La veuve Lion Worms et sa mère.

כהר"ר יהודא ליב בן כהר"ר אלחנן וירמוישא

Mort le Simhat Tora 493 (1732).

488. — Marem de Mayence, propriétaire, et sa femme, 6 enfants.

Demeure vis-à-vis des sœurs recollettes dans la maison de Choudic Ruben Schwaube.

מאיר מהרם בהמנוח כהר"ר אברהם מענץ ז"ל (1742?).

489. Mayer Salomon Schwaube, locataire, et sa femme, 5 enfants.

משה מאיר בר זלמן ג'ב'

Mort le 12 Tischri 512 (1751).

490. — La veuve Joseph Brisack, propriétaire en partie, 1 enfant.

כ' יוזיל יוסף בן כ' אליעזר ליברמן ברייזך

Mort le lendemain de Pâque 497 (1737).

491. Salomon Brisack, propriétaire et sa femme, 4 enfants.

שלמה זלמן בר יוסף יוזל פרייזיך ז"ל

Mort le 3 Tamouz 501 (1741).

492. Lazare Brisack, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

ליברמן בן יוזל ברייזך

Mort le 14 Schevat 1776?

493. Raphaël Brisack, veuf, propriétaire en partie, 4 enfants.

494. David Brisack, propriétaire en partie, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

Bernard Spir Lévy, propriétaire.

495. Judich Lévy, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

496. — Moyse de Trèves, propriétaire pour 1/2, veuf.

497. Mayer de Trèves, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

498. Lazare Franck, locataire, et sa femme, 2 enfants, sa sœur.

499. Hayem d'Ennery, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants.

500. Samuel d'Ennery, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.

שמואל זנוויל בן המנוח כמר נטע אונריך (1741?).

501. La veuve Lazare d'Ennery, propriétaire en partie, 1 enfant.

502. Salomon d'Ennery, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants.

503. Garçon Cerf Cahen, locataire, et sa femme.

משה גרשון בן הה"ר נפתלי הירץ כהן (1763?).

504. Aron Alberstatt et sa femme, 1 enfant.

505. — Michel d'Ennery, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

506. La veuve Samuel d'Ennery, propriétaire.

שמואל יכנידה בר כמר קלונימוס משה אונריך ז"ל

Mort le 19 Tébet 487 (1727).

507. La veuve Jacob Lambert, propriétaire.

יעקב יעקל בר אליעזר ליברמן ווילשטט זצ"ל (1737?).

508. Lazare Lambert, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

509. — La veuve Moyse Brisack, propriétaire de partie.

משה ראובן בר מאיר פריזנק ז"ל

Mort le 14 Schevat 494 (1734).

510. Abraham Brisack, propriétaire de partie, et sa femme.

511. Alexandre de Morhange, locataire, et sa femme, 1 enfant.

סענדר בן כ' ליברמן מערכינגין ז"ל (1764?).

512. Elie Gompertz, propriétaire de 1/2, et sa femme, 4 enfants.

513. Joseph Cahen, propriétaire de 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

יוסף יוזבל כהן (1767?).

514. La veuve Salomon Cahen, locataire, 2 enfants.

שלמה יצחק בן הר"ר שמעון הכהן ז"ל

Mort le 3e jour de Hol ha-Moed de Pâque 493 (1733).

515. Jacob Lambert, locataire, et sa femme, 1 valet, 1 servante.

516. — Néhémie Reicher, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
נחמיה בן מוהר"ר שמעון רישר ז"ל
(1775 ?).

517. — Elie Lévy, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
הח"ר אלי' אברהם בן כ' נתן הלוי
Mort le 25 Kislev 509 (1748).

518. — Moyse Spir Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
משה בן פ'רמ' איצק שפיראר ז"ל
Mort le 23 Ab 531 (1771).

519. Joseph Cahen, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants, sa belle-sœur, 1 servante.
יוסף בן כ"ה' גדלי' כהן
(1774 ?).

520. — Olry Aron Lévy, marchand, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
כהר"ר אורי פייבש בר אהרן ז"ל הלוי
Mort en 1754 (?).

521. — Moyse de Mayence, veuf, propriétaire de 1/2.
משה בהמנוח פ'ר'מ כהר"ר יששכר מענץ ז"ל
Mort en Heschvan 501 (1740).

522. Joseph Openom, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
כהר"ר יוסף יוזבל בן ה'ו'ה כהר"ר אפרים גומפריך אופנהיים
Mort en 1743 ?

523. Emandel de Vienne de Prague, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

Mayer et Samuel Worms, propriétaires, demeurant à Landeau.

524. Moyse d'Alsace, locataire, et sa femme, 1 servante.
מוהר"ר משה בן כ"ה' יהודא ליב עלזוס ז"ל
Mort en 1766 ?

525. La veuve David de Créhange.

526. — Ephraïm Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 1 servante.
אפרים גומפריך בהמנוח כהר"ר ברוך יהודא הצרון ז"ל חלפון
Mort le 11 Adar 511 (1751).

527. Moyse Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants.
משה בר אליקום געטשליק חלפון ז"ל
Mort le 2 Heschvan 500 (1739).

528. Isaac Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
ישעי' בן כ' ליזר חלפון ז"ל
Mort le 9 Iyar 529 (1769).

529. — Marem Lambert, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

530. Olry Lambert, locataire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
אורי פייבש בן הירש כ' יוסף ווילשטט
Mort en 1769 ?

531. La veuve Lion Hambourg, 1 enfant.

532. — David Halphen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

533. Isaye Lambert, médecin, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

534. La veuve Salomon Halphen.

535. Godechaux Halphen et sa femme.

536. — Pesseman Cahen, propriétaire, et sa femme, son neveu, sa servante.
כהר"ר פסח הכהן
Mort en 1762 ?

537. Jérémie Cahen, locataire, et sa femme.

538. Aaron Cahen, veuf.

539. — Nathan Terquem, marchand de chevaux, propriétaire, et sa femme, 1 valet et 1 servante.

540. Cerf Goudechaux, locataire, et sa femme, 1 enfant.

Mayer May, propriétaire.

541. Salomon Rodembourg, locataire, et sa femme, 2 enfants.

Salomon May, propriétaire.
Maison vuide.

Ephraïm Openom, propriétaire, et consorts.

542. Daniel Brisack, locataire, et sa femme, 5 enfants.

543. La veuve Lion Zey, 2 enfants.

544. — Olry Anchel d'Ennery, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants 1 servante.

545. Olry Ephraïm d'Ennery, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

546. — Olry Abraham Cahen, propriétaire, demeure ailleurs, rapporté cy-devant.

547. Aron Grodvol, polonais, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

548. Garçon Zey et sa femme.

L'hôpital nouveau.

549. Lazare Franck, gardien, et sa femme, 3 enfants.

Isaye Lévy, propriétaire.

550. Joseph Passe, locataire, et sa femme, 1 enfant.

551. Abraham Reims, veuf, 2 enfants.

Guentlé de Trèves, propriétaire.

Maison vuide.

Garçon Limbourg, propriétaire, demeure en Lorraine.

552. Judich Lévy, locataire, et sa femme, 4 enfants.

553. Nathan Halphen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

554. Jacob Rodembourg, 4 enfants.

555. — Abraham Lévy, veuf, propriétaire en partie.

556. Jacob Lévy, boucher, locataire, et sa femme, 2 enfants.

557. Isaac Lévy, boucher, locataire, et sa femme, 2 enfants.

ישעי' בן כהר"ר הירץ הלוי זצ"ל

Mort le 2 Adar 574 (1814).

558. La veuve Lazare Lévy.

התורני הח"ר אליעזר אברהם ליברמן בהמנוח הח"ר יפתח יוסף הלוי זצ"ל מק"ק ווירמש

Mort le 23 Heschwan 484 (1723).

L'hôpital.

559. Samuel de Boulay, gardien, et sa femme, 1 enfant.

560. Goudechaux Cahen, propriétaire, et sa femme, 1 servante.

כהר"ר אליקום געטשלק בן כמר יעקב ז'צ'ל סילכי (כהן)

Mort le 3 Adar 500 (1740).

561. Mayer Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

כהר"ר מאיר הכהן סילכי ז"ל

Mort la veille de la néoménie de Tamouz 564 (1804).

562. Jacob Cahen, locataire et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

יעקב בן פייבש כ"ץ משטיינווירדר־דארף

Mort le 5 Iyar 572 (1812).

563. La veuve Jacob, sa mère.

Le nombre des Juifs contenus au présent rôle est de deux mille deux cent treize personnes, compris les femmes, enfants et domestiques.

Table alphabétique des familles juives à Metz en 1739.

Abraham.
Raphaël 346.
Alberstatt (Halberstadt).
Aron 504.
Alcan (Rothschild).
Vve Mayer 230.
Lion 239.
Alembourg (Halembourg).
Abraham 440.
Alcan 24.
Mayer 441.
Alsace.
Abraham 49.
Vve Abraham 236.
Joseph 183.
Lazare 315.
Lion 436.
Louis 193.
Moyse 226.
Moyse 524.
Vve Raphaël 269.
Sousseman 402.
Aron.
Jacob 477.
Augny.
Samuel 262.
Basse ou *Passe.*
David 354.
Joseph 550.
Bengs (Bing).
Isaac 1.
Isaac 413.
Berkastel.
Simon 149.
Bernard.
Maître d'école 250.
Gendre du rabbin 105.

Birier.
Hayem 238.
Mardoché 136.
Salomon fils de Mardoché 139.
Salomon 137.
Bloch.
Hayem 37.
Joseph d'Alsace 293.
Mayer 22.
Boucour (Bacour).
La veuve 207.
Bonn.
Abraham 117.
Aron 88.
Vve Joseph 245.
Michel 3.
Samuel 244.
Boulay.
Samuel 559.
Brisack.
Abraham 374.
Abraham 569.
Femme d'Aron 43.
Bernard 2.
Cerf 312.
David 494.
Daniel 542.
Ephraïm 48.
Joseph 313.
Vve Joseph 490.
Lazare 492.
Lazare 414.
Marc 194.
Moyse 140.
Moyse 373.
Vve Moyse 509.
Raphaël 493.
Salomon 491.
Vve Salomon 124.
Samuel 182.
Samuel 272.
Cahen.
Abraham 409.
Abraham Olry 392.
Abraham Simon 445.
Alexandre 8.
Alexandre 200.
Alexandre 439.
Alexandre 481.
Alexandre Olry 286.
Aron 128.
Aron 538.
Benedic 472.
Bernard 14.
Bernard 341, 480.
Cerf 383.
Cerf Lion 264.
Daniel 107.
David 372.
David 388.
Elie 326.
Garçon 15.
Garçon Cerf 503.
Goudechaux 561.
Isaac 7.
Isaac 20.
Isaac 108.
Isaac Abraham 449.
Isaac Nathan 451.
Israël 400.
Jacob 301.
Jacob 563.
Vve Jacob 564.
Jérémie 537.
Joseph 9.
Joseph 513.
Joseph 519.
Vve Joseph 44.
Lambert 198.
Vve Lazare 54.
Lazare Olry 26.
Lazare Olry 371.
Lion Nathan 479.
Lion Olry 25.
Marc 353.
Marchand 53.
Marchand 55.
Mayer 138.
Mayer 323.
Mayer 368.
Mayer 426.
Mayer 561.
Moyse 21.
Moyse 102.
Vve Moyse 375.
Nachum 56.
Nanon 265.
Nathan 109.
Nathan Lazare 52.
Vve Olry 29.
Vve Olry 106.
Olry Abraham 444.
Olry Abraham 546.
Olry Jacob 422.
Pessemann 536.
Vve Raphaël 311.
Vve Salomon 278.
Vve Salomon 514.
Salomon Pessemann 317.
Samuel 274.
Simon 453.
Carlebach.
Cerf 165.
Louis 242.
Coblence.
Emanuel 235.
Garçon 201.
Isaac Zey 204.
Mayer 446.
Vve Salomon 202.
Créhange.
Abraham 223.
David 237.
Femme David 344.
Vve David 523.
Israël 324.
Moyse 256.
Daniel.
Cerf 248.
Ditz (Deutz).
Lion 359.
Emerick (Emmerich).
Abraham 93.
Bernard 486.
Cerf 360.
Daniel 174.
David 96.
Garçon 94.
Garçon 97.
Joseph 394.
Olry 92.
Salomon 198.
Ennery.
David 380.
Hayem 499.
Vve Lazare 377.
Vve Lazare 501.
Michel 505.
Vve Nathan 184.
Olry 186.
Olry Anschel 544.
Olry Ephraïm 545.
Salomon 116.
Salomon 502.
Samuel 185.
Samuel 500.
Vve Samuel 208.
Vve Samuel 506.
Estligne (Ettlingen).
Abraham 84.
Abraham 131.
Boric 132.
Vve Boric 83.
Lion 85.
Franck.
Lazare 498.
Lazare 549.
Michel 239.
Francfort.
Lion 146.
Nathan 145.
Nathan Hayem 147.
Godchaux.
Cerf 540.
Gomperts.
Elie 512.
Gompel 36.
Lambert 407.
Gougenhem.
Lion 141.
Grodeol.
Aron 547.
Boris 35.
Cerf 166.
Ephraïm 217.
Jacob 419.
Vve Jacob 167.
Vve Jacob 214.
Salomon 218.
Vve Salomon 209.
Vve Salomon 420.
Vve Salomon 427.
Hadamart.
Jacob 58.
Joseph 59.
Joseph 195.
Mayer 179.
Nathan 178.
Raphaël 129.
Halphen.
Abraham 28.
Abraham 77.

Boruch 452.
Cerf 63.
David 532.
Ephraïm 370.
Ephraïm 384.
Ephraïm 526.
Godchaux 287.
Godchaux 535.
Hayem 443.
Isaac 64.
Isaac 290.
Isaac 352.
Isaac 435.
Isaac 528.
Isaac Lion 67.
Jacob le jeune 234.
Jacob 275.
Jacob 478.
Lazare 364.
Lazare Goudchaux 401.
Vve Lazare 47.
Lion 365.
Vve Lion 62.
Marc 288.
Marc 361.
Marc 434.
Vve Marc 78.
Marc Lion 118.
Marem 410.
Vve Mayer 382.
Moyse 51.
Moyse 527.
Vve Moyse 162.
Nathan 553.
Olry 50.
Olry 335.
Olry 363.
Olry 369.
Olry 403.
Vve Obry 268.
Vve Obry 289.
Salomon 416.
Vve Salomon 534.

Hambourg.
Vve Lion 531.

Israël
(= Schweich ?)
Aron 404.
Isaac 406.
Michel 450.
Olry 405.

Jacob.
Aron 160.
Vve Salomon 282.

Joseph.
Nathan Olry 31.

Lambert
(Willstadt).
(Boucher) 387.
Isaac 90.
Isaye 99, 433, 533.
Vve Isaye 70.
Jacob 142, 515.
Vve Jacob 507.
Joseph 79, 154.
Lambert 431.
Lazare 508.
Marem 529.
Mayer 362.
Mayer Joseph 80.
Mayer Lazare 133.
Nathan 432.
Olry 530.

Levy.
Abraham 30, 389, 556.
Alcan Spir 73.
Alexandre 246.
Benedic 348.
Bernard 328.
Bernard Spir 38.
Cerf 40.
Cerf Elie 34.
Cerf Lazare 366.
David 263, 342, 411.
Elie 169, 333, 517.
Elie Alcan 334.
Elie Spir 72.
Godchaux Alcan 196.
Hayem 87.
Isaac 318, 557.
Vve Isaac 320.
Jacob 134, 219, 340, 556.
Jacob Jonas 367.
Jonas 261.
Joseph fils 135.
Judas 270.
Judich 495, 553.
Vve Lambert 386.
Lazare 18, 464.
Lazare Olry 337.
Vve Lazare 381, 558.
Vve Lion 343.
Marc 470.
Mayer Jonas 153.
Michel 174.
Moyse 86, 442, 465.
Moyse Spir 39, 518.
Vve Moyse 336.
Nathan 19.
Olry 279, 332.
Olry Aron 520.
Olry Jonas 227.
Olry Lion 393.
Olry Spir 454.
Raphaël 225, 376.
Raphaël Cerf 172.
Salomon 463.
Salomon Elie 338.
Salomon Lion 339.
Samuel 65, 168.
Samuel Jonas 260.

Levouf.
Moyse 119.

Libchetat
(Lippstadt).
Louis 101.

Limbourg.
Vve Néhémie 255.
Salomon 251.
Salomon le jeune 252.

(Lipschutz).
Salomon, chantre 103.

Mannheim.
Cerf 473.

May.
Anchel 5.
Benedic 125.
Cerf 331.
David 412.
Isaac 319.
Jacob 378.
Lazare 397.
Louis 111.
Vve Louis 199.
Mayer 305.
Michel 306.
Moyse 112, 428.
Vve Moyse 307.
Nathan 197, 310.
Nathan le jeune 280.
Raphaël 152.
Salomon 110, 281, 447.
Salomon fils de Mayer 115.

Mayence.
Alcan 285.
Bernard 350.
Vve Boric 284.
Lion 283.
Marem 488.
Moyse 521.

Michel.
Israël 418.
Moyse 417.

Morhange.
Abraham 291.
Alexandre 399, 511.
Anchel 127.
Benedic 277.
Boric 148.
Daniel 187.
Jacob 421.
Joseph 100.
Lazare 391.
Lion 391.
Mayer 302.
Nathan 151.
Obry 126.
Samuel 292, 476.

Moyse.
Hayem 294.
Mayer 303.

Nathan.
Jacob 159.

Nersem
(Nersheim).
Samuel 469.

Nordon
(Norden).
Abraham 172.
Olry 41.

Oberfeld.
Salomon 330.

Openom
(Oppenheim).
Bernard 379.
Ephraïm 325, 455.
Jacob 457.
Joseph 522.

Joseph Samuel 309.
Moyse 456.
Samuel 308.
Onif.
Alexandre 175.
David 247.
Isaac 170.
Moyse 347.
Samuel 460
Oulmann.
Isaye 33.
Permeringen.
David 300.
Lazare 331.
Samuel (?) 462.
Picart.
Abraham 150.
Cerf 296, 437.
Elie 267.
Isaac 164.
Joseph 253.
Lion 243.
Michel 32, 143.
Vve Moyse 254 (?).
Polacke.
Alexandre 173.
Salomon 415.
Reicher.
Néhémie 516.
Reimbach.
Bernard 216.
Salomon 215, 329.
Reims.
Abraham 351.
David 249.
Reseln
(Rosheim ? ou Rixheim ?)
Vve Salomon 459.
Rodembourg.
Jacob 554.
Vve Mardoché 233.
Salomon 231, 541.
Samuel 232.
Schwaube.
Abraham 25.
Abraham Moyse 6.
Elie 69.
Judich 60.
Mayer 458.
Mayer Lion 181.
Mayer Salomon 489.
Vve Moyse 57.
Vve Ruben 23.
Salomon 61.
Schweich.
David Israël 327.
Sierch.
Chabtai 82.
Lion 438.
Mayer 448.
Moyse 180.
Zatel (Zafel ?) 221.
Soultz.
Bernard 210, 295.
Daniel 211.
Moyse 212.
Spir.
Isaac Lion 390.
Tachetad.
Salomon 220.
Terquem.
David 229.
Elie 156.
Lazare 157.
Marc 228.
Nathan 539.
Trénel.
Vve Abraham 468.
Vve Elie 304.
Isaac 158, 385.
Jacob 298, 299.
Josué 224.
Louis 46.
Mayer 45, 467.
Moyse 297.
Samuel 466.
Trèves.
Alcan 482.
Alcan Lazare 483.
Vve Guentelé 475.
Jacob 161.
Vve Jacob 176.
Vve Lazare 485.
Mayer 497.
Vve Michel 213.
Moyse 484, 496.
Vantoux.
Moyse 163.
Vienne.
Vve Abraham 91.
Emanuel de Prague 523.
Wallich
Jacob 71.
Meyer 76.
Samuel 423 (?)
Werth.
Abraham 355.
Vve Fremine 358.
Joseph 357.
Moyse 120.
Raphaël 356.
Westhauven
(Westhofen).
Olry 271.
Weyl.
Cerf 155.
Louis 396.
Marchand 75.
Wimphen.
Bernard 12.
David 11.
David Lévy 121.
Ephraïm 395.
Gompel 17.
Lion 10.
Worms.
Abraham 349.
Boris 13.
Vve David 15.
Elie 122.
Garçon 123.
Jacob 240, 474.
Joseph 144.
Lazare Jacob 4.
Lion 425.
Vve Lion 487.
Vve Samuel 241.
Zey.
Bernard 321.
Cerf 424.
Ephraïm Mardoché 266.
Garçon 548.
Isaac 314.
Jacob 471.
Moyse 206, 273, 431.
Moyse Mardoché 322.
Vve Lazare 205.
Vve Lion 543.
Nathan 429.
Salomon 81, 257.
Samuel 258, 276.

M. GINSBURGER [1].

[1] M. Löwenstein, rabbin de Mosbach, a bien voulu me communiquer les observations suivantes : P. 115, l. 8 : il faut lire שׂפֹה au lieu de שׂפֹו ; l. 15, le 17 Heschwan 386 correspond au 27 oct. 1625 ; p. 116, l. 21 : il s'agit de אדר שני ; p. 117, l. 2 d'en bas : il faut lire כדי ניסן, au lieu de כה ניסן ; p. 121, l. 4 d'en bas : Outèze est probablement Utig en Bohême ; p. 125, l. 17 : ת"ר ו"ר = תיו"ר = ת"ר.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES ET GRAMMATICALES

1. Isaïe, x, 3.

Les mots בלתי כרע תחת אסיר sont bien difficiles à expliquer. On sait que de Lagarde a proposé de lire : בלתי כרעה חת אסיר et de traduire : « Belti (= Isis) s'est agenouillée, Osiris est écrasé ». La chute de ces divinités symboliserait la vanité du secours apporté aux Israélites par les Égyptiens. Mais le contexte ne parle nullement de ce secours. Nous proposons de corriger בלתי כרע en כֻּלֹּה יכרע : « Tous (les Israélites) s'agenouilleront parmi les prisonniers. » De la sorte le désaccord du singulier du premier verbe avec le pluriel du second ותחת הרוגים יפולו n'a plus rien d'étonnant ; cf. כלו אהב שחד . . . יתום לא ישפטו (*ib.*, i, 23). L'orthographe כלה est plus usuelle que כלו (dix-huit exemples contre seize).

2. *Ibid.*, xiv, 27.

L'article de הנטויה (וידו) est tout à fait superflu, quand bien même on rencontre des exemples de participes attributifs avec l'article (König, *Syntax*, 408 *b*). Le ה provient d'une confusion avec le mot הנטויה, au v. 26 (היד הנטויה), et l'on peut y voir une dittographie verticale.

3. *Ibid.*, xvii, 13.

Le mot ורדף, dans ce passage, n'a pas été, à notre connaissance, suspecté par les critiques modernes. Cependant le terme « et sera poursuivi », en parlant d'un brin de paille, est tout à fait impropre. Il faut lire évidemment ונדף « et sera emporté ». Le mot נדף est employé avec מץ dans Ps., i, 4 et dans d'autres passages analogues.

4. *Ibid.*, XLIV, 4.

Le mot בבין est inadmissible, car nulle part on ne trouve בין précédé de la préposition ב. La Septante a traduit comme s'il y avait במים כחציר ; mais la double mention de l'eau dans un même verset est étrange. Nous serions tenté de changer בבין en כְּבֹץ. Le mot בץ se rencontre dans Jér., XXXVIII, 22, avec le sens de « boue », mais il peut avoir aussi le sens de בצה « marécage ». Nous traduirions le verset ainsi : « Ils croîtront comme un marécage d'herbes, comme les saules sur les cours d'eau. » Cf. Job, VIII, 11 : הינאה גמא בלא בצה הישגה אחו בלי מים « Le jonc pousse-t-il sans marécage, la prairie croît-elle sans eau ? »

5. LA TRANSPOSITION DE LA VOYELLE DU ה ET DU ע A LA CONSONNE PRÉCÉDENTE.

On sait que la consonne *alef*, dans toutes les langues sémitiques, a une tendance à rejeter sa voyelle sur la consonne qui précède, quand celle-ci n'est pas vocalisée, par exemple רְאֹשִׁים pour רֵאֹשִׁים. Le même phénomène se produit, mais beaucoup plus rarement, avec le ה et le ע. L'exemple le plus frappant est מְהַלְּכִין (Dan., III, 25; IV, 34), qui est pour מֵהַלְּכִין, participe piél. — בְּהַשָּׁמָה (Lév., XXVI, 43) est sûrement pour בְּהָשַׁמָּה, השמה se trouvant aux versets 34 et 35. — לַהְשׁוּת (II, Rois, XIX, 25) est pour לְהַשְׁאוֹת, qui se trouve dans le passage parallèle (Is, XXXVII, 26). Ici la transposition de la voyelle du ה a été favorisée par celle de la voyelle de l'א suivant. — Nous serions porté également à croire que הַמַּעֲהִגִּים (Is., VIII, 19) est pour הַמְּהַגִּים. Il est vrai que le *piél* ne se rencontre pas plus que le *hifil*, mais pour un fait habituel on attend plutôt la forme intensive que la forme factitive. — וַיַּעֲקִשֵּׁנִי (Job, IX, 20) doit être pour וַיְעַקְּשֵׁנִי, car le verbe עקש, comme actif, se rencontre seulement au *piél* (Isaïe, LIX, 8; Micha, III, 9; Prov., X, 9). — De même, les formes לַעֲשֹׂר (Deut., XXVI, 12) et בַּעֲשֹׂר (Néh., X, 39) doivent être pour לְעַשֵּׂר et בְּעַשֵּׂר, car le *piél* de עשר est usité, tandis que le *hifil* ne se rencontre pas [1]. Mais il n'y a pas lieu d'y voir une faute masorétique.

MAYER LAMBERT.

[1] L. Wogue, *Pentateuque*, sur Deut., XXVI, 12, a déjà reconnu la métathèse de la voyelle pour le verbe עשר.

A PROPOS DU COMMENTAIRE BIBLIQUE DE LÉONTIN

Je crois avoir trouvé la clef de l'énigme que présente le calcul tiré du commentaire de Léontin (*Revue*, t. XLIX, p. 235, n° 3). Tout d'abord je rétablis le texte en ajoutant ce qui est tombé par suite d'*homoioteleuta* :

ור' ליאונטי' מפרש (ד'אם תשיב משבת (ת') דתשיב באתבש אלפים אמה פעם (פעמ' non) ת' ש' באתבש כב' (כ"ב non) פעמים הוא [ו'] מאורת דרי אלף [י' באתבש כמ' פעמים הוא ד' מאורת ב' באתבש כש' פעמים הוא ו' מאורת דרי אלף] כענין וכו'.

Cela veut dire que chaque lettre doit être *multipliée* par son équivalent en אתבש, avant qu'on fasse l'addition. Donc :

ת qui	équivaut à	א =	1	fois, donne	400
ש	—	ב =	2	—	600
י	—	מ =	40	—	400
ב	—	ש =	300	—	600
			TOTAL...		2.000

De même משבת :

מ qui	équivaut à	י =	10	fois donne	400
ש	—	ב =	2	—	600
ב	—	ש =	300	—	600
ת	—	ת =	400	—	400

תשיב et משבת donnent nécessairement les mêmes totaux, parce que les trois lettres ת', ש' et ב' sont communes et que la lettre י' dans תשיב et מ dans משבת sont équivalentes en אתבש.

Quelques autres points doivent être éclaircis :

P. 235, n° 3, l. 1, il faut lire ממקמו כתיב En effet, le mot dans le texte biblique est défectif. La valeur des lettres de ממקמו = 226, celle de זהו אלפים אמה = 225. L'auteur ne s'inquiète pas d'une unité[1]. Ainsi dans le n° 4, לא תגנוב = 492 est considéré comme égal à גונב נפש = 491.

P. 237, n° 7, דשדים (Deut., XXXII, 7) doit être écrit défectif. La somme des lettres donne 359 = שטן. Il en est de même de ואדם. Les quatre noms de pays בבל, מדי, יון et אדם donnent 199 = פלילים. Comme plus haut, on néglige la différence d'une unité.

DAVID SIMONSEN.

[1] Ou bien on doit lire זהוא [M. L.]

DEUX LIGNES DE COMPTABILITÉ

A la fin du « liber derivationum » d'Hugutio de Pise (ms. de la Bibliothèque nationale à Paris, fonds latin, n° 7622) se trouvent les deux lignes suivantes [1] :

1. אח מקולה ליטורי דפרנציסקו דפאנו דמייאני ו׳ דוקטי זהב ז׳ כדי ציו קמ״ג ולי״כ כקיא.
2. מרונה לזרינה בת דמטיאו דמיקילי דמרקו דמאייני ו׳ דוקטי זהב ט׳ כפרי קמ״ג ולי״כ כקיא ח״ב.

Les lettres barrées du texte sont surlignées ici. Le tout, écrit en lettres rabbiniques au XIVe ou au XVe siècle, est d'une lecture facile ; le sens l'est beaucoup moins, malgré le grand nombre de termes communs aux deux lignes.

Ligne 1. On comprend aisément la majeure partie des mots : « le frère (un ecclésiastique) Michele, lecteur des Franciscains de Fano Damiani (sous-entendu : a emprunté) 6 ducats d'or 7... 143 et... comme 111 ». Quelle est la monnaie divisionnaire indiquée après le chiffre 7, suivi des deux nombres 143 et 111 ? Aucun des numismates que j'ai consultés n'a pu me le dire. Faut-il voir dans le mot כדי le terme *cadia* « chaise ». Il y avait, en effet, des pièces « à la chaise ». Les lettres ציו qui suivent transcrivent peut-être la particule italienne *cio*, nous fait observer M. Porges. Mais que signifie le nombre suivant, peut-être complété par l'expression « ... *vale* (équivalent à) 111 » ?

Ligne 2. « Marona Lazarena, fille de Matteo de Michele de Marco Damiani [doit] 6 ducats d'or, 9 *cupri* (?) 143, ... = 111. » Ici, la fraction qui suit l'énoncé de « 6 ducats d'or » est de 9, avec cette particularité qu'à la fin de cette ligne 2 il y a l'abréviation ח״ב. Malgré l'incorrection de cette tournure, au lieu de ב[לקים]ח, on est tenté d'y voir le supplément de « deux parties » divisionnaires dont est grevé le second compte, où la fraction est 9 au lieu de 7. Cette incorrection ne détruit pas notre hypothèse : l'écrivain paraît être un hébraïsant médiocre, puisqu'à la première ligne il transcrit « Michele » par מקולה (partiellement barré, il est vrai), au lieu de מיקילי, ligne 2, et à la seconde ligne les mots au génitif sont tous précédés de la lettre ד « de » au lieu de l'état construit (sans ד).

MOÏSE SCHWAB.

[1] Elles nous ont été signalées par M. A. A. Thomas, de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1904 ET 1er SEMESTRE 1905

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אהבת ציון וירושלים Ahawath Zion we-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds, von B. Ratner. Traktate Terumoth u. Challa. Wilna, impr. Garber, 1901; in-8° de 164 p.

Voir plus haut, p. 140.

האשכול Haeschkol, hebr. Sammelbuch für Wissenschaft u. Literatur, hrsg. von I. Günzig. Band V. Cracovie, impr. J. Fischer, 1905; in-8° de 277 p.

Contient, entre autres : S. Rubin : les mystiques célèbres; — Ginzberg : Abraham Aboulafia ; — Horodetzki : Joseph Colon ; — Z. Epstein : Nahum Sokolow; — I. Gelbhaus : Contributions à l'histoire des Samaritains ; — Ben Israël : Moïse Friedlaender ; — S. Margulies : La deuxième édition du *Pahad Yishak.*

דיואן Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet u. mit einer ausführlichen Einleitung versehen von H. Brody. II. Band : Nichtgottesdienstliche Poesie (Heft III). Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in-8° de p. 213-334. (Publications de la Société Mekize Nirdamim.)

הגהות על מסכת זבחים ומנחות Adnotationes criticæ ad duos Talm. Bab. Tosephtæque tractatus Sebachim et Menachot. Textum constituit, res explicavit historicamque originem ex fontibus investigavit J. H. Dünner. Francfort, J. Kauffmann, 1905; in-4° de 240 p.

ס' חדושי הרא"ה Chidusche Rabbi Aron Halevy aus Barcelona (lebte im XIII. Säculum). Am Ende Responsen von Rabbiner Schachne aus Lublin (lebte im XVI. Säculum). Husiatyn, Société Dobhebhe Sifthe Jeschenim, 1904; in-8° de 46 p.

לקוטי נבואות ומליצות. Morceaux choisis des Prophètes et des Hagiographes à l'usage de la jeunesse, par D. Yélin et H. L. Zouté. — Les Petits Prophètes. Jérusalem, impr. Luncz, 1905 ; in-8° de VI + 80 p.

Les éditeurs ont pris les morceaux formant développement et ne présentant pas de difficultés.

לקט יושר Leket Joscher des Joseph b. Mose. Collectaneen seines Lehrers Israel Isserlein. I. Teil. Mit erklärenden Anmerkungen, von J. Freimann. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; gr. in-8° de 159 p. (Publications de la Société Mekize Nirdamim.)

ס' לקט מדרשים Recueil de petits midraschim, complets ou fragmentaires, publiés d'après des mss. et diverses éditions, par S. A. Wertheimer. Jérusalem, 1903 ; in-8° de 15 p. + 23 ff.

המעמר « Hammeamer, recueil d'articles dans toutes les branches des recherches sur la Palestine publiés en hébreu dans des livres, annuaires, revues périodiques et journaux, pendant le siècle passé, rédigés et rangés avec appendices, corrections, remarques et tables de matières détaillées par A. M. Luncz. Tome I. » Jérusalem, chez l'éditeur, 1905 ; in-12 de 276 p.

משנה כסף. Weitere zwei Schriften des R. Joseph ibn Kaspi. Die beiden Pentateuch-Kommentare *Tirath Keseph* (oder *Sefer Hassod*) u. *Mazref ha-Keseph*, zum erstenmale hrsg... von Isaac Last. I. Heft. Presbourg, impr. Alkalay, 1905 ; in-8° de X + 176 p.

סדר עולם Le Séder Olam avec commentaires de Jacob Emden, Elie de Wilna et Y. M. Leiner. Varsovie, impr. Landau, 1905 ; in-8° de XVII + 94 p.

M. L. ignore l'édition de B. Ratner, faite d'après les règles de la critique et qui rendait inutile cette nouvelle réimpression.

ס' העתים Sefer ha-Ittim, Ritualwerk des R. Jehuda ben Barsilai aus Barcelona nach Handschriften zum ersten Male hrsg. u. erläutert von Jacob Schor. Berlin, Société Mekize Nirdamim, [en commission chez J. Kaufmann, Francfort], 1903 ; gr. in-8° de p. 193-366.

קבץ דברים נחמדים Sammelband kleiner Beiträge aus alten Handschriften zum ersten Mal hrsg. vom Vereine « Dobhebhe Sifthe Jeschenim ». Husiatyn, impr. Kawalek, 1902 ; in-8° de 32 p.

1. Commentaire du Pittoum Haketoret de David Kimhi ;
2. Commentaire des 13 middot de R. Jacob (?) ;
3. Tosefta du Targoum des Prophètes et des Hagiographes provenant d'un ms. d'Afrique ;
4. Réponse de Maïmonide à Joseph b. Djabir ;
5. *Maasé Nora*, lettre du Mahril.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Jahrgang XIX. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; gr. in-8° de II + 80 p. (Publications de la Société Mekize Nirdamim.)

קהלת עם פירוש ר' סעדיה Koheleth mit hebräischen Commentar vom Rabbi Saadia Gaon (lebte im X. Säculum), zum ersten Mal hrsg. mit Anmerkungen von David Fränkel. Husiatyn, libr. Dobhebhe Sifte Jeschenim, 1903 ; in-8° de 34 ff.

Il faudrait savoir si ce commentaire est vraiment de Saadia.

תורה נביאים וכתובים Biblia hebraica adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I. W. Rothstein, V. Ryssel ed. R. Kittel. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de x + 552 p. (Genèse à Rois).

Texte biblique avec indication de toutes les variantes des passages parallèles et des traductions. Instrument de travail très précieux, qui offre encore cet avantage de n'être pas cher : 4 marks. Le second volume paraîtra en 1906.

תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי Commentaire critique de la Bible publié sous la direction d'Abraham Cahna. Les Psaumes, par H. P. Chajes. 2e partie, Ps. 73 à fin. Zitomir, A Cahna, 1904 ; gr. in-8° de p. 79-302.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Achelis (J.). Der religionsgeschichtliche Gehalt der Psalmen mit Bezug auf das sittlich-religiöse Leben der nachexilischen Gemeinde. Berlin, Weidmann, 1904 ; in-4° de 40 p.

Adler (E.-N.). The Inquisition in Peru. Baltimore, The Lord Baltimore Press, 1905 ; in-8° de 37 p. (Tirage à part des Publications of the American jewish historical society, n° 12.)

Arditti (R.). La première année de thèmes hébraïques. [Tunis], chez l'auteur, [1904] ; in-8° de 91 p.

Arditti (R.). Un rabbin tunisien au xviiie siècle [Haï Taïeb]. Tunis, impr. rapide, 1904 ; 8 p. (Extrait de la Revue tunisienne.)

Ayles (H.-H.-B.). A critical commentary on Genesis II. 4-III. 25. Londres, C.-J. Clay, 1904 ; in-8° de 162 p. (Avec de nombreuses notes additionnelles : Sentences without a copula, the theology of the Jehovist, the monotheism of the Jehovist, the ethical conception of God, on the prefix *ya*, was Jehovah ever the name of a heathen god? prononciation of the name Jehovah, the hebrew tenses.)

Bacher (W.). Die Bibel-u. Traditionsexegetische Terminologie der Amoräer. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de vi + 258 p. (Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 2. (Schluss) Theil.)

Back (L.). Das Wesen des Judentums. Berlin, Lamm, 1905 ; in-8° de 167 p.

On lira dans le prochain numéro l'analyse et la critique de cette bonne étude et de celles de MM. Eschelbacher et Former, annoncées plus loin.

Belléli (L.). Un nouvel apocryphe. Livourne, impr. Belforte, 1904 ; in-8° de 23 p.

Cet apocryphe serait le texte dont une partie a été publiée dans cette Revue (t. XLV, p. 298) par M. Harkavy, une autre par M. Schechter, dans *J. Q. R.*, t. XVI.

Benzinger (J.) Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. Leipzig, Göschen, 1904 ; in-8° de 158 p.

Berger (Ph.). Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux. Paris, Leroux, 1904 ; in-18 de 59 p.

Berliner (A.). Die altfranzösischen Ausdrücke im Pentateuch-Commentar

Afrique du Nord : Maroc	110.000
— — Algérie	63.000
— — Tunisie	62.500
— — Egypte	30.000
Turquie d'Europe	189.000
Asie-Mineure	77.500
Archipel	4.500
Crète	646
Mésopotamie	59.000
Syrie et Palestine	79.000
Yémen	35.000
Tripolitaine	18.500
Perse	49.500
Bulgarie	31.000

Soit à peu près : 800.000 âmes.

CALMES (Th.). L'évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire. Paris, Lecoffre, Rome, typographie de la Propagande, 1904; gr. in-8° de XVI + 485 p.

Nous annonçons ce volume, d'abord parce qu'il nous a été envoyé par l'éditeur, et, ensuite, parce que le commentaire se réfère fréquemment à la tradition juive. L'auteur ne s'est-il pas abusé parfois sur les lumières que projette cette tradition sur la théologie du 4e Evangile ? C'est ce qui semble bien. Ainsi, prétendre que « la notion du Verbe dans cet écrit est conforme à la tradition juive d'après laquelle l'être divin, qui devait fonder le règne messianique, préludait à son avènement depuis l'origine du monde » (p. 87), c'est attacher beaucoup d'importance à un court passage du *Berèschit Rabba* qui est obscur et surtout lui faire dire ce qu'il ne dit pas : jamais le Messie, dans la tradition juive, n'est un être *divin*. « Le *logos* représentant le Messie en tant qu'hypostase divine » n'est pas « un héritage théologique des Juifs » ; aucun des textes bibliques cités ne comporte ce sens, et ce n'est pas le verset I, 4, de Sira qui tranchera la question, car la traduction grecque qu'on cite communément est sûrement fautive : c'est le syriaque qui a raison. Sira fait l'éloge de la sagesse : Toute sagesse vient de Dieu ; elle existe avec lui de toute éternité. Si le sable de la mer, les gouttes de pluie et les jours de l'éternité sont innombrables, si la hauteur des cieux, la largeur de la terre et la profondeur de la mer sont incommensurables, *combien plus grande encore est la sagesse !* Telle est le développement de la pensée d'après le syriaque, et il est très rationnel. Le traducteur grec, n'ayant pas reconnu le lien qui unit cette énumération à l'éloge de la sagesse, la prend pour un lieu-commun et termine le morceau par cette affirmation inattendue que la sagesse a été créée avant toutes ces choses, imputant à l'auteur un raisonnement absurde, ou plutôt le dédain de tout raisonnement. — Cette tradition juive, le Père C. la cherche jusque dans saint Justin. « Ce que pensaient les Juifs contemporains de la première génération chrétienne sur l'existence et le rôle du Christ avant l'incarnation se trouve clairement exprimé dans les œuvres de saint Justin, en particulier dans le *Dialogue avec Tryphon*. D'après les croyances juives que le célèbre apologiste aime à prendre pour base de son argumentation, parmi les trois messagers célestes qui apparurent à Abraham dans la vallée de Mambré se trouvait le Christ en personne. Les autres patriarches ont eu, comme Abraham, l'unique faveur de voir « Jésus ». Mais c'est surtout avec Moïse, au temps de l'Exode, que le Christ a entretenu un commerce familier, etc. (p. 109-110) ». Que Justin soit seul à attribuer ces idées aux Juifs, alors qu'il n'y en a pas la moindre trace dans les écrits palestiniens, même avant l'ère chrétienne, cela n'est pas pour embarrasser notre commentateur. Il nous répondra peut-être que mettre en balance ces affirmations et le silence des textes juifs, c'est taxer saint Justin de mensonge. Pas nécessairement, car, sous les paroles du fameux apologiste, on devine une transpo-

sition inconsciente. La théologie alexandrine, pour écarter tout anthropomorphisme, avait substitué à Dieu un personnage mystique, et c'est ce substitut que naïvement Justin a baptisé Messie et même Jésus. — C'est avec la même assurance qu'on nous dit encore, sans produire la moindre preuve à l'appui, que l'*agneau de Dieu* était une « métaphore généralement employée par les Juifs dans un sens messianique ». — Et dans quel but ces efforts désespérés pour rattacher à la tradition juive saint Jean, — qui ne sait même plus que Jésus en parlant aux Juifs s'adressait à ses compatriotes ? — Pour repousser l'hypothèse courante qui fait du 4e Evangile un pur roman théologique, écrit par un mystique élevé à l'école alexandrine. Le commentaire, d'ailleurs très soigné, du P. C. appartient à la même collection que ceux du P. Lagrange sur les Juges et du P. Condamin sur Isaïe : à la hardiesse de ces auteurs, traitant de la Bible hébraïque, correspond une timidité singulière, lorsqu'il s'agit du Nouveau-Testament. Quelle conclusion tirer de ce contraste ? Nous n'avons pas à nous en préoccuper.

Cardozo de Bethencourt. Aankomst der Joden te Amsterdam. Ury ha Levy, eerste Haham. Amsterdam, impr. Joachimsthal, 1904 ; 16 p. (Tirage à part du Nieuw israelitisch Weekblad, 6 mai 1904.)

Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum, by G. Margoliouth. Part II. Londres, British Museum, 1905 ; in-4° de 492 p. + dix planches photographiques.

Ce beau volume, admirablement imprimé comme le premier, est consacré aux matières suivantes : Midraschim et sermonnaires hébreux, Talmud et Halacha ; Mischna avec ou sans Guemara, Compendia, recueils de Miçwot et décisionnaires, Consultations rabbiniques, ouvrages de halacha karaïte ; recueils liturgiques : haggada, Siddour de Amram Gaon, rituels de prières italiens, français-allemands-polonais, romans et corfiotes, espagnols, nord-africains, orientaux, yéménites et karaïtes. — Un de nos collaborateurs — sans doute, M. Poznanski, qui a rendu compte du premier volume — appréciera cette utile et précieuse publication. Nous noterons, en passant, que pour le n° 572 du Catalogue = Add. 22.089, M. G. M. ne connaissait pas la description qu'en a faite Ad. Neubauer, dans notre *Revue*, XII, 81 et s. ; il y aurait vu que ce recueil de Consultations, émanant principalement de rabbins du Midi de la France, est le complément d'un autre qui est à la Bibliothèque Bodléienne (n° 2550 du Cat. Neubauer). Nous en avons parlé, nous aussi, à propos de la communauté de Forcalquier, *ib.*, XLI, 274, d'Isaac, fils de Mardochée Kimhi ou Petit, *ib.*, XLIII, 242, et de Yehiel, fils de Moïse ארש חיל. — Autre remarque : on ne voit pas la règle que suit M. G. M. à propos des noms de personnes et des noms de localités qui accompagnent ceux des personnes ; tantôt il les identifie, tantôt il les reproduit simplement, ce qui ferait croire qu'il en ignore l'identification. Or, il ne peut en être ainsi, car généralement ces noms sont connus. — Certains rituels des fêtes sont particulièrement intéressants. Add. 19.664 (n° 664 du Catal.), écrit probablement en 1291, contient la traduction française (f° 9[illegible]5) de la première phrase de לילל שמורים אותו אל חצות, f° 99 *a*, du morceau אמוני גבורים de la veille du 1er jour de Rosch Haschana, et de לך אמרץ de la veille du second jour. Add. 27.071 (n° 684 du Cat.), Mahzor traduit en judéo-allemand (du xve ou du xvie siècle). Or. 5472 (690 du Cat.), piout en grec moderne. Or. 6276 (691), élégies du 9 d'ab en italien d'Apulie et en grec. Or. 74 (624), le rituel traduit en italien, au xve siècle. — Au n° 689 (Or. 5466), M. M. imprime ainsi le nom du copiste : גד דמיליא – – – (?) C'est, sans le moindre doute, Gad דמיליאב de Milhaud. Le ms. est d'ailleurs un rituel d'Avignon. — N° 676, p. 316, note, מארקלסום est en Alsace est Markolsheim.

Charpennes (L.). La Judée et le judéo-christianisme au Ier siècle. *Le royaume de Dieu*. Paris, Laval, 1905 ; in-18 de 409 p.

CONSOLO (F.). Un poco piu di luce sulle interpretazioni della parola סלה. Florence, Seeber, 1901 ; gr. in-8° de 20 p. + 15 p. de musique.

COPPENS (U.). Le palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionistes au Mont-Sion. Paris, Picard, 1901 ; in-8° de 95 p.

COSQUIN (E.). Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école. M. Edouard Stucken et le folk-lore. Paris, Lecoffre, 1905 ; in-8° de 36 p. (Extrait de la *Revue biblique*.)

Très jolie critique du système d'exégèse de Stucken, pour qui « toutes les légendes se ramènent au mythe de la création, et ce mythe c'est la légende primitive de la séparation des premiers parents, le Ciel et la Terre ». La forme la plus complète de la légende a été fixée dans un livre sacré japonais écrit en l'an 712. Le dieu Izanagi et sa femme, la déesse Izanami, les premiers parents, donnent successivement naissance aux îles, montagnes, etc., et à d'autres divinités. Quand Izanami enfante son plus jeune fils, le dieu du feu, celui-ci brûle le sein maternel. Alors le père coupe l'enfant en morceaux. Indignée, Izanami quitte son mari ; elle descend dans le monde inférieur pour y habiter désormais. Izanagi, inconsolable, veut la ramener du monde inférieur, appelé le *Cours d'eau jaune*. Il y suit sa femme et l'invite à revenir dans le monde supérieur. Izanami répond qu'elle y est disposée, mais qu'elle doit auparavant aller chercher la permission des divinités des Enfers ; seulement dans l'intervalle, il ne faut pas qu'il la regarde. Comme elle tarde à revenir, il casse une des dents du peigne qu'il a sur la tête, l'allume, puis regarde. Le spectacle qu'il a sous les yeux est si affreux qu'il prend la fuite. Mais Izanami envoie à sa poursuite des monstres infernaux, auxquels il échappe en leur jetant sa coiffure ; cette coiffure se transforme en grappes de raisin, que les monstres s'arrêtent à ramasser. Puis il leur jette son peigne, qui donne naissance à une forêt de bambous. Comme Izanami se met elle-même à sa poursuite, il arrache un rocher qu'il eût fallu mille hommes pour soulever, et il bloque le passage des Enfers. La déesse lui crie : « J'étranglerai chaque jour un millier de gens de ton pays. » — « Et moi, dit le dieu, j'en ferai naître quinze cents ! » Là-dessus, Izanagi quitte le monde inférieur et se purifie par un bain, avant lequel il dépose successivement sa ceinture, sa jupe, son vêtement de dessus, son pantalon, son chapeau, son bracelet gauche et son bracelet droit. Admirez la méthode de M. Stucken : toute cette légende se retrouve dans l'histoire d'Agar. L'enfant coupé en morceaux, c'est Ismaël ; la séparation des premiers parents, c'est Agar qui quitte Abraham ; la fuite de la première mère dans le monde inférieur, c'est la fuite d'Agar dans le désert ; le cours d'eau jaune, c'est la source où s'arrête Agar ; le premier père qui s'en va pour ramener la première mère, c'est l'ange qui dit à Agar de retourner chez sa maîtresse ; au regard que jette le mari correspond le passage où Agar appelle le puits : puits du vivant qui me voit. Si les autres *motifs* manquent, peut-être la dispute sur le nombre des vivants et des morts est-elle rappelée par les paroles de l'ange à Agar : « Je multiplierai ta postérité ». Ce n'est pas tout : l'enfant coupé en morceaux n'est pas seulement Ismaël, mais Isaac, dont le sacrifice aurait été consommé et qui aurait ressuscité. La première mère, c'est encore les Israélites, et le premier père, Pharaon. Le déshabillement, c'est celui d'Aaron. M. Cosquin avec une sûreté d'érudition impeccable n'a pas de peine à montrer et que M. S. a tronqué et remanié à sa guise le fameux document fondamental, et qu'il l'a mal compris, et qu'il n'a pas vu, que loin d'être primitif, ce conte est un ramassis de thèmes populaires, réunis avec plus ou moins de gaucherie, et enfin, qu'au lieu de comparer entre eux des *ensembles*, M. S. se borne à rapprocher des détails, souvent insignifiants. Pour M. C., et nous sommes de son avis, tout cela dénonce de l'hallucination.

CRAMPON (A.). La Sainte Bible, traduite en français sur les textes originaux avec introduction et notes, et la Vulgate latine en regard. 7 volumes. Tournai, Desclée, Lefebvre et Cie, 1904 ; gr. in-8° de XXXVIII + 722 + 814 + 510 + 680 + 954 + 614 + 664 p. à 2 col.

DAVIDSON (A.-B.). The theology of the Old Testament. Ed. by S. D. F. Salmond. Edimbourg, Clark, 1904 ; in-8° de XI + 553 p.

DELATTRE (A.-J.). Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque. Liége, Dessain, 1904 ; in-16 de IV + 380 p.

DELÉTRA (C.-L.). Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux. Thèse. Genève, 1903 ; in-8° de 108 p.

DERENBOURG (Hartwig). Opuscules d'un arabisant, 1868-1905. Paris, Ch. Carrington, 1905 ; in-8° de VII + 337 p.

A côté d'études diverses concernant l'islamisme ou la philologie arabe, le savant membre de l'Institut a réédité quelques-uns de ses travaux sur la littérature juive, « la Haggadah de la Pâque juive et la miniature espagnole juive à partir de l'an 1300 » (article paru dans le *Journal des savants*), « Adolphe Franck », nécrologie prononcée devant la Société des Études Juives, « les Derenbourg, une famille sémitique de sémitistes », développement des notices données à la *Jewish Encyclopedia*. Enfin, ce volume est enrichi d'une « Bibliographie de H. D. ». — *Moïse Schwab.*

DESTINON (J. v.). Untersuchungen zu Flavius Josephus. Programm. Kiel, 1904 ; in-8° de 35 p.

DODS (M.). The Bible, its origin and nature. Londres, Clark, 1905 ; in-8° de 260 p.

DÖLLER (J.). Geographische u. ethnographische Studien zum III. u. IV. Buche der Könige. Vienne, Mayer, 1904 ; gr. in-8° de XI + 355 p.

DUHM (B.). Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion. Vortrag. Tubingue, Mohr, 1905 ; in-8° de 34 p.

DUHM (H.). Die bösen Geister im Alten Testament. Tubingue, Mohr, 1904 ; in-8° de IV + 68 p.

EHRLICH (A.-B.). Die Psalmen, neu übersetzt u. erklärt. Berlin, M. Poppelauer, 1905 ; gr. in-8° de VI + 438 p.

Emlékkönyv Bloch Mozes tiszteletére életének kilencvenedik évfordulója alkalmabol kiadjak tanitvanyai. (Recueil de mémoires offert à M. Moïse Bloch, professeur de Talmud au Séminaire de Budapest, à l'occasion de son Jubilé, par ses anciens élèves.) Budapest, Singer et Wolfner, 1905 ; in-8° de XXIV + 243 (en hongrois) + 137 (en hébreu) p.

Encyclopedia (The jewish). T. VII (Italy-Leon), t. VIII (Leon-Moravia) et t. IX (Morawczyk-Philippson). New-York et Londres, Funk et Wagnalls, 1904-1905 ; gr. in-8° de XX + 684 + XX + 685 + XX + 685 p.

EPSTEIN (M.). Prozessuale Rechtsgrundsätze der Juden in biblischer u. u. nachbiblischer Zeit. Eine jurist. quellenmässige Studie zur Streitfrage Bibel oder Babel. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 32 p.

ESCHELBACHER (J.). Das Judentum u. das Wesen des Christentums. Berlin, Poppelauer, 1905 ; in-8° de VIII + 172 p.

Estudios de erudicion oriental... homenaje a D. Francisco Codera en su jubilacion del profesorado. Saragosse, impr. Escar, 1904; gr. in-8°.

Dans ce volume M. René Basset a publié un « Extrait de la description de l'Espagne tiré de l'ouvrage du géographe anonyme d'Alméria » (p. 619-647). L'auteur, qui a vécu au XIIe siècle, parlant de deux merveilleux bassins qu'on voyait à Tolède, dit : « Ces bassins restèrent dans une seule demeure. Lorsque le roi de Tolède, Alfonse, en eut connaissance, il voulut faire des recherches sur leur mécanisme et ordonna d'enlever l'un d'eux pour examiner comment venait l'eau et comment était son mécanisme. Mais alors le mouvement fut arrêté. Cet appareil fut enlevé et abîmé en l'an 528 (1133-1134). La cause de ce dégât retombe sur *Honaïn*, fils de *Rabouah*, l'astrologue juif, que Dieu le maudisse, le même qui, en un jour, attira à Tolède tous les pigeons d'Espagne en l'an 527 (1132-1133) et qui informa ce prince que son fils entrerait à Cordoue et la possèderait. Ce Juif voulut découvrir le mécanisme des deux bassins et dit : Je les enlèverai et je les remettrai comme ils étaient, et même mieux. Je les ferai se remplir dans la journée et se vider pendant la nuit. Quand il les eut enlevés, il ne put plus les remettre : il voulait seulement voler le mécanisme. L'un d'eux resta inutilisé et le second demeura comme il était. »

FEINBERG (G.). Tobia b. Elieser's Commentar zu Koheleth... hrsg...samt Einleitung u. Commentar. Thèse. Zurich, 1904 ; in-8° de 53 + 57 p.

Festschrift zum zweihundertjährigen Bestehen des Israelitischen Vereins für Krankenpflege u. Beerdigung Chewra Kaddischa zu Kœnigsberg i. Pr. Kœnigsberg, impr. Hartung, 1904 ; in-8° de 76 + LVII + XX + 39 p. ; avec de nombreuses planches.

FIEBIG (P.). Altjüdische Gleichnisse u. die Gleichnisse Jesu. Tubingue, Mohr, 1904 ; in-8° de VII + 167 p.

FOUARD (abbé C.). Les origines de l'Eglise. Saint-Jean et la fin de l'âge apostolique. Paris, Lecoffre, 1904 ; in-8° de XLIV + 343 p.

L'abbé Fouard tient aussi pour les droits de paternité de l'apôtre Jean sur l'Evangile de ce nom ; nous n'avons pas à discuter ici la valeur de sa thèse ; nous préférons louer le résumé de l'histoire juive au Ier siècle qui sert d'introduction au volume. Non que nous partagions toutes les idées exprimées dans ces pages. C'est faire preuve d'une belle ignorance que de dire : « De l'aveu des meilleurs critiques, le livre intitulé *le Testament des douze Patriarches* (avec renvoi à Migne !) a été composé par un judéo-chrétien ». Tous les critiques admettent aujourd'hui que c'est une *œuvre judéo-chrétienne*, c'est-à dire une œuvre composée à l'origine par un Juif et enrichie plus tard par un chrétien, ce qui n'est pas la même chose. La façon dont il est parlé de la clôture définitive du Canon ne manque pas de saveur. La version des Septante détermine les écrits tenus pour divins dans les écoles de Judée (même la Sagesse, écrite en grec!) un siècle environ avant l'ère chrétienne. Mais les scribes de Jabné ne craignirent pas de purger ce recueil, et leur zèle s'y déploya à l'aveugle. Ceux mêmes qui surent maintenir le Canon tel que nous le trouvons dans la Bible hébraïque étaient sans mission, « n'ayant plus pour les guider l'Esprit qui éclairait l'antique Synagogue (p. 36) ». C'est avec la même intrépidité que, parlant de ces scribes, l'auteur enseigne qu'ils « réduisaient toute religion à la casuistique dont les réponses formèrent le Talmud ». « A côté de ces commentaires aussi outrés que stériles, fleurissait l'Hagada qui s'inspirait des Prophètes, des Psaumes, des poésies bibliques. Les esprits élevés s'y adonnaient de préférence et empruntaient à ce foyer une ardeur et une générosité qui les rapprochaient de leurs frères chrétiens. D'instinct, ils partageaient leur dégoût pour le pharisaïsme hypocrite. Grâce à cette conformité de vue, Hagadistes et Judéo Chrétiens frayaient volontiers dans le

commerce habituel de la vie, même aux synagogues. Ils y venaient ensemble prier, méditer ». L'abbé F. ne renvoie pas à ses autorités pour ce développement, mais nous pouvons le faire pour lui. C'est l'écho infidèle d'une parole très ingénieuse de notre regretté maître, Joseph Derenbourg. Malheureusement cette opposition entre Halakhistes et Agadistes, comme l'a déjà montré M. Bacher, est un leurre, car ce sont les mêmes rabbins qui s'occupent de *halakha* et de *agada*. Il y a opposition, si l'on veut, entre ces deux disciplines, mais cette opposition se manifestait chez des docteurs qui s'occupaient tout à la fois de halakha et de agada, tout comme Maïmonide composait tour à tour le *Mischné Tora* et le *Guide des Égarés*.

FRANKL (O.). Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. u. 17. Jahrhundertes. M. Ostrau, Papauschek, Leipzig, Hoffmann, 1905 ; in-8° de 144 p.

FRIEDLÄNDER (M.). Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen-u. Weisheitsliteratur. Berlin, Reimer, 1904 ; in 8° de xx + 223 p.

FRIES (A.). Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de VII + 78 p

FROHNMEYER u. J. BENZINGER. Bilder-Atlas zur Bibelkunde. 501 Abbildungen mit erlaüt. Text. Stutgart, Benziger, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 188 p.

FROMER (J.). Das Wesen des Judentums. Berlin, Hüpeden et Mezyn, 1905 ; in-8° de VIII + 183 p.

FUNK (S.). Das Grundprincip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides u. Hofrat Müller. Vortrag. Berlin, Poppelauer, 1904 ; 8 p.

GASSER (J.-K.). Das althebräische Spruchbuch u. die Sprüche Jesu Ben Sira in Bezug auf einige wesentliche Merkmale ihrer historischen Verschiedenheit untersucht. (Thèse). Zurich, 1903 ; in-8° de 270 p.

GIESEBRECHT (F.). Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Leipzig, Teubner, 1904 ; in-8° de 132 p.

GIESEBRECHT (F.). Jeremias Metrik am Texte dargestellt. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 52 p.

GINSBURGER (M.). Der israelitische Friedhof in Jungholz. Guebwiller, impr. J. Dreyfus, 1904 ; in-8° de 134 p.

GINZBERG (L.). The Talmud student. A lecture. Baltimore, Jewish Comment publishing Company, 1905 ; 32 p.

GLÜCK (R.). Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Genes. 21-50. Exod. 14. 15. Leviticus-Deuteron. u. Josua auf jüdische Quellen untersucht, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen. Francfort, J. Kauffmann, sans date ; in-8° de 75 p.

GRADIS (H.). Judaïsme. Bordeaux, 1903 ; 18 p.

GRUNWALD (M.). Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811. Hambourg, Janssen, 1904 ; in-8° de 357 p.

GUESNON (A.). Talmud et Machzor. Notice sur deux manuscrits hébreux de la bibliothèque d'Arras. Paris, impr. Danzig, 1904 ; in-4° de 24 p.

GUNKEL (H.). Ausgewählte Psalmen übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1904 ; in-8° de x + 270 p.

HAERING (Th.). Das Verständnis der Bibel in der Entwicklung der Menscheit. Tubingue, Schnürlen, 1905 ; in-8° de 34 p.

HALÉVY (J.). Recherches bibliques. Notes pour l'interprétation des Psaumes, les chants nuptiaux des Cantiques, les livres d'Osée, d'Amos, etc. Tome III. Paris, Leroux, 1905 ; in-8° de v + 877 p.

HARPER (W.-R.). The structure of the text of the book of Amos. Chicago, University of Chicago Press, 1904 ; in-4° de 38 p.

HARPER (W.-R.). A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea. Edimbourg, Clark, 1905 ; in-8° de CLXXV + 424 p.

HASTINGS (J.) et SELBIE (J.-A.). Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents including the biblical theology. Extra volume containing articles, indexes and maps. Edimbourg, Clark, 1904 ; XIII + 936 p. + 4 cartes.

HAUPT (P.). Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen verdeutsch u. erklärt. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de VII + 36 p.

HAUSSLEITER. Die Autorität der Bibel. 6 Vorträge. Munich, Beck, 1905 ; in-8° de 77 p.

Hebrew Union College annual. Cincinnati, 1904 ; in-8° de 479 p.

C'est un recueil d'articles dus aux professeurs, élèves et amis du Séminaire israélite de Cincinnati. Notons les mémoires suivants : K. Kohler, The four ells of the halakah and the requirements of a modern jewish theological school ; — W. Bacher, Gemara ; — G. Deutsch, The year 1903 in jewish history ; — Cl. Montefiore, The jewish minister ; — L. Grossmann, Religious education in modern judaism ; — C. Levias, The names of the hebrew vowels, Word studies ; — E.-G. Hirsch : In what does the originality of Judaism consist ; — M. Silber : Elyah Gaon of Wilna ; — M. Lovitch, Isaac Erter ; — G. Deutsch, Memorable dates of jewish history (éphémérides juives : pour corser sa liste, M. G. D. a dû y faire entrer le nom de quantité de médiocrités, défuntes ou vivantes, qui ne méritaient guère un tel honneur.) — Ce qui est bien américain, c'est la reproduction des traits, non seulement des professeurs de l'établissement, mais encore des élèves « gradués ».

HERMANN (J.). Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch u. Bedeutung des Wortes *Kipper*. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de VIII + 112 p.

HILLESUM (J.-M.). Uri-ha-Levi, de eerste Mohel, Chazzan en Predikant der Portugeesche Joden te Amsterdam in het jaar 1593. Amsterdam, Van Creveld, 1904 ; in-16 de 51 p. (Tirage à part du Centraal Blad v. Isr in Nederland.)

Critique du travail de M. Cardozo de Béthencourt annoncé plus haut.

Die Himmelfahrt des Mose, hrsg. von C. Clemen. Bonn, Marcus et Weber, 1904 ; in-8° de 16 p. (Kleine Texte für theolog. Vorlesungen u. Uebungen, hrsg. von K. Lietzmann, 10.)

HIRSCH (S.-A.). A book of essays. Londres, Macmillan, 1905 ; in-8° de XIII + 336 p.

Early english hebraists : Roger Bacon and his predecessors ; Johann Pfefferkorn and the battle of the books ; Johann Reuchlin, the father of the study of hebrew among christians ; Israel, a nation ; Jewish philosophy of

religion and Samson Raphael Hirsch ; The jewish sibylline Oracles ; Some literary trifles, A survey of jewish literature.

HOBERG (G.). Moses und der Pentateuch. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905 ; in-8° de XIV + 124 p.

HOFFMANN (D.). Das Buch Leviticus übersetzt u. erklärt. I. Halbland. Lev. I-XVII. Berlin, M. Poppelauer, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 478 p.

HÖLSCHER (G.). Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege. Dissertation, Leipzig, Teubner, 1904 ; in-8° de 85 p.

HUART (C.). Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen. Paris, Leroux, 1904 ; in-8° de 24 p.

JAHN (G.). Das Buch Daniel, nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt u. kritisch erklärt. Leipzig, Pfeiffer, 1904 ; in-8° de XXII + 138 p.

Jahresbericht (XI.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1903/1904. Voran geht : Pseudo-Seder Eliahu zuta (Derech Ereç u. Pirkè R. Eliezer) nach Editio princeps des Seder Eliahu u. einem Ms., hierzu drei Abschnitte der Pirkè d'Rabbi Eliezer Kap. 39-41, von M. Friedmann. Vienne, 1904 ; in-8° de 23 + 75 p.

Jahres-Bericht des jüdich-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter. Breslau, impr. Schatzky, 1905 ; in-8° de 52 p.

Jahresbericht (27.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für dar Schuljahr 1903-1904. Vorangeht : Die Vormundschaft nach mosaisch-talmudischem Rechte von Moses Bloch. Budapest, impr. Alkalay, 1904 ; in-8° de 51 + 42 p.

Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1903/1904. Mit einer wissensch. Beilage von J. Wohlgemuth : Beiträge zu einer jüdischen Homiletik. Berlin, impr. Itzkowski [1905] ; in-8° de 107 + 39 p.

JERABECK (L.). Der alte Prager Judenfriedhof. Prague, Koci, 1904 ; format album, VIII + 48 p. avec illustrations.

JOSÈPHE (Œuvres complètes de Flavius), traduites en français sous la direction de Théodore Reinach. Tome III : Antiquités judaïques, livres XI-XV, traduction de Joseph Chamonard. Paris, Leroux, 1904 ; in-8° de 367 p. (Publications de la Société des Études juives).

JUNOWITSCH (J.). Die karaeischen Fest-u. Fasttage von Samuel ben Moses Hamaarabi. Thèse. Strasbourg, 1904 ; in-8° de 21 + 35 p.

KNIESCHKE. Wellhausen nach Schrift u. Inschrift beurteilt. Dresde, Richter, 1904 ; in-8° de 57 p.

KÖBERLE (J.). Sünde u. Gnade im religiösen Leben des Volkes Israël bis auf Christum. Munich, Beck, 1905 ; in-8° de VIII + 685 p.

KÖBERLE (J.). Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob. Gross-Lichterfelde, Runge, 1905 ; in-8° de 32 p.

KÖNIG (E.). Im Kampf um das Alte Testament. 3. Heft. Die Babel-Bibel-Frage u. die wissenschaftliche Method. Zugleich Kritik von Delitzsch's III ter Babel-Bibel-Schrift. Gross-Lichterfelde, Runge, 1904 ; in-8° de 45 p.

KÖNIG (E.). Im Kampfe um das Alte Testament. 4. Heft : « Altorientalische Weltanschauung » u. Altes Testament. Letztes Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte erörtert. Gross-Lichterfelde, Runge, 1905 ; in-8° de 69 p.

KORNFELD (H.). Verbrechen u. Geistesstörung im Lichte der altbiblischen Tradition. Halle, Marhold, 1904 ; in-8° de 36 p.

KRAUSKOPF (J.). Israel a nation, race or people? A discourse. Philadelphie, Temple Keneseth Israel, 1905 ; in-8° de p. 129-147 (séries XVIII, n° 16 et 17, 1905.)

KURTZ (R.). Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. Pœssneck, Feigenspan, 1904 ; in-8° de v + 102 p.

LABOURT (J.). Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632). Paris, Lecoffre, 1904 ; in-18 de XIX + 372 p.

Nous signalons ce volume parce qu'il intéresse, par plus d'un point, les études juives. On sait que c'est sous la dynastie Sassanide que le Judaïsme a eu son centre en Perse. Tout ce qui peut éclairer l'histoire de la Perse à cette époque éclaire du même coup l'histoire des Juifs de ce pays. L'ouvrage de M. L. est bien fait ; l'auteur est au courant de tout ce qui s'est écrit sur le sujet qu'il étudie. Si, comme il est à prévoir, il est moins bien renseigné sur les documents juifs qui auraient pu lui être utiles, cela n'a point d'importance pour nous, qui lui demandons justement autre chose que ce que rapportent les sources juives. Ainsi M. L. admet que « l'activité missionnaire des premiers chrétiens se restreignit aux colonies juives si florissantes en Babylonie. Mais, dit-il, leur apostolat n'obtint qu'un médiocre succès. C'est ce que nous estimons pouvoir déduire d'un court récit qui nous a été conservé par le Talmud de Jérusalem. On raconte que Hananie, un neveu de Joshua, s'était affilié à la communauté chrétienne de Capharnaüm. Son oncle, qui naturellement blâmait cet acte, le contraignit à cesser toute relation avec les chrétiens, et, pour le soustraire à leur influence, l'envoya en Babylonie. Graetz, t. III, p. 51 ». Au lieu de consulter les textes, M. L. s'est donc borné à épiloguer sur la *traduction française* de l'histoire populaire de Graetz. Comme de juste, il n'a pas songé à mettre en doute la valeur de ce prétendu récit du Talmud de Jérusalem. Or ce récit, qui n'est pas du Talmud de Jérusalem, mais de *Kohélet Rabba*, sur I, 8, dit simplement ceci : Hanina, neveu de R. Josué, était allé trouver celui-ci à Capharnaüm. Les Minéens, par un moyen magique (sens technique de עבדון מלה), le firent monter sur un âne le jour du sabbat. S'étant rendu chez son oncle, il reçut de lui une huile, qui le guérit (de l'état où l'avait mis cette opération magique). Josué lui dit : « Puisque l'âne de ce méchant a été suscité contre toi, tu ne peux plus demeurer en Palestine. Là-dessus, Hanina descendit en Babylonie et y mourut en paix. » Ainsi donc, comme on le voit, M. L. interprète une interprétation, et cette interprétation, comme beaucoup d'autres de Graetz, est pure fantaisie. Où voit-on que Josué ait envoyé son neveu en Babylonie, et parce que le christianisme y était moins dangereux qu'en Palestine? Si la légende *palestinienne* fait aller Hananie en Babylonie, c'est tout simplement parce qu'il était connu de tout le monde que ce rabbin avait vécu en Babylonie, où il provoqua une émotion très vive par ses actes d'indépendance : le patriarche de Palestine dut même intervenir pour le mettre au pas. La légende tend donc pas à nous apprendre que le christianisme était moins florissant en Babylonie qu'en Palestine. Le voudrait-elle, qu'il faudrait encore savoir à quelle époque elle a été imaginée et quelle compétence avaient ceux qui l'ont créée pour juger de la puissance des communautés chrétiennes des rives de l'Euphrate. M. L. dit, avec plus de raison, que le judéo-christianisme, en Babylonie, n'a laissé aucune trace (p. 17). Il n'ose pas assurer que les Juifs aient poussé Sapor II à persécuter les Chrétiens.

« D'une part, ils étaient en faveur auprès de la reine Ifra Hormizd ; d'autre part, ils détestaient cordialement les chrétiens. Aussi M. Nœldeke estime-t-il l'accusation de nos hagiographes tout à fait vraisemblable, M. Duval, au contraire, réserve son jugement. » Toutefois M. L. ajoute : « Une chose est du moins au-dessus de toute contestation, c'est que les Juifs, autant que les païens, se réjouirent des désastres que la cruauté de Sapor infligea aux églises chrétiennes. » Le fait serait-il avéré qu'il n'aurait rien d'étonnant pour le temps. Le témoignage sur lequel il appuie cette présomption mérite d'être relevé : Afraat, au début de sa démonstration XXI, s'exprime ainsi : « J'ai entendu des moqueries qui m'ont vivement affligé. Les païens disent qu'il n'y a pas de Dieu pour ce peuple qui est réuni d'entre toutes les nations... Les Juifs, eux aussi, nous raillent et s'élèvent au-dessus des enfants de notre peuple. Un certain jour, je rencontrai un homme réputé savant parmi les Juifs. Il m'interrogea ainsi : « Jésus, que vous appelez votre docteur, vous a écrit : S'il y avait en vous de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : Va-t-en, et elle s'en irait devant vous, ou bien qu'elle soit enlevée et tombe dans la mer, et elle vous obéirait Il n'y a donc pas dans tout votre peuple un seul sage dont la prière soit exaucée, et qui demande à Dieu de faire cesser toutes vos persécutions, puisqu'il est ainsi écrit : Il n'y aura rien d'impossible pour vous. » Afraat (337-346) a d'ailleurs polémiqué contre les Juifs ; il répond, entre autres, à leur objection classique : « Vous adorez et révérez un homme engendré, un homme crucifié, et vous appelez Dieu un homme ; et, bien que Dieu n'ait pas de fils, vous l'appelez fils de Dieu » (p. 33). « Neuf de ses homélies (au nombre de vingt-trois) sont consacrées à la controverse antijudaïque. Il cherchait à prouver aux Juifs qu'ils n'étaient plus le peuple de Dieu et que leur héritage avait été transmis aux églises du monde païen, puis à montrer que certaines prescriptions légales étaient abolies ou qu'elles n'avaient, par elles-mêmes, aucune valeur, mais seulement en tant que symboles d'une idée religieuse que le christianisme s'était appropriée, enfin à légitimer des pratiques inconnues à l'ancienne loi. » La polémique entre chrétiens et mages nous intéresse aussi. « Vous qui êtes des êtres vivants, disaient les premiers, vous adorez des créatures privées de vie ! » L'adversaire répondait : « Mais le soleil est vivant, c'est lui qui vivifie tout ; le feu est vivant, puisqu'il peut consumer tous les êtres. » Et le chrétien reprenait : « Non, le feu n'est pas vivant, puisqu'il suffit d'une petite pluie pour l'éteindre. Le soleil n'est pas vivant, puisqu'il cède la place à la nuit. Nous n'adorons pas les créatures, nous adorons Dieu qui a fait le soleil et le feu, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. » Ne croirait-on pas lire la légende d'Abraham enfant ? Et justement Beer a supposé que cette légende a pris naissance en Perse et reflète les luttes des Juifs avec les mages.

LAFAY (J.). Les Sadducéens. Thèse. Lyon, impr. Vitte, 1904 ; in-8° de 95 p.

LAGRANGE (M.-J.). Études sur les religions sémitiques. 2e édition, revue et augmentée. Paris, Lecoffre, 1905 ; in-8° de XVI + 527 p.

LAGRANGE (M.-J.). La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme. Paris, Lecoffre, 1904 ; in-8° de 74 p.

LAMBERT (M.) et BRANDIN (L.). Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle, recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française. Paris, Leroux, 1905 ; in-4° de XV + 295 p.

Ce glossaire est daté de Kislew שנת ואחת. Darmesteter le disait de l'année 1241. Les éditeurs ont bien vu que la présence du *vav* avant אחת atteste la chute du chiffre des dizaines ; ils n'en croient pas moins que l'ouvrage a été écrit dans la première moitié du XIIIe siècle. Nous ne saurions souscrire à cette conjecture, car le mot ואחת prouve sans conteste que le ms. n'est pas antérieur à 1260/61, ce mot ne pouvant s'ajouter qu'à

20 et autres dizaines, à l'exception de 10, et l'an 21 du comput hébraïque correspondant à 1260/61. — Les éditeurs n'ont reproduit que le texte glosé et la glose française, transcrite en caractères latins. Pour des raisons d'économie ils ont omis les explications en hébreu qui accompagnent ces gloses. Les savants qui s'intéressent à l'histoire de l'exégèse en France regretteront cette parcimonie, car ces gloses hébraïques sont parfois de véritables commentaires ; elles permettent mieux que la traduction française de retrouver l'origine de l'interprétation du glossateur. — Le ms. 302 a ce grand avantage d'être ponctué d'un bout à l'autre, ce qui rend la transcription de ces gloses des plus sures. Seulement la méthode suivie par le ponctuateur est propre à ce ms. ; seul, à notre connaissance, il se sert de la voyelle *kameç* (*â* long) pour rendre l'*a*, alors qu'au contraire, le ms. que nous avons étudié plus haut, transcrit le kameç des mots hébreux par un *patah* (*a* bref). Ce glossaire offre également des particularités dialectales, qui le distinguent de tous les autres. D'après M. Brandin, qui reprend à peu près l'opinion de Darmesteter, ce serait le dialecte d'un des départements limitrophes de la Lorraine, de la Champagne et de la Franche-Comté, autrement dit de la Bourgogne. — Quel dommage que les éditeurs n'aient pas jugé utile d'indiquer les variantes des autres glossaires : du coup, cette étude aurait été épuisée ! Et le travail n'eût pas été considérable, car ces ouvrages se répètent le plus souvent. Ils auraient pu ainsi, sans trop de peine, en déterminer la filiation. Telle quelle, la publication de MM. L. et B. rendra de grands services, car ils ont réuni dans un vocabulaire tous les mots donnés par le glossaire et les ont identifiés. Comme généralement ces recueils répètent les gloses des anciens commentateurs français, rien ne sera plus facile désormais, à l'aide de ce dictionnaire, que de comprendre ces interprétations, à commencer par celles de Raschi. Cependant, si l'on compare, par exemple, les gloses du *Hadar Zekènim* (*Revue*, XLIV, 46 et s.), on verra que le plus grand nombre manquent dans ce glossaire.

LANDAU (L.). Epître historique du R. Scherira Gaon, traduite de l'hébreu moderne-araméen et commentée avec une introduction. Anvers, impr. Bary, 1904 ; in-8° de XLII + 90 p.

M. L., sur la couverture, se donne le titre de *Docteur ès lettres*. Quelles lettres ! Qu'on en juge par ces perles qui émaillent la note 891, prise au hasard : « ... l'époux ne pouvait être forcé de *divorcer* sa femme sur demande (?), mais seulement si après *une* espace de douze mois — pendant *quel* terme il ne devait pas la nourrir... sans que cela lui *causa* le moindre préjudice. La domination d'*islam* donnait lieu à ce décret. Le coran autorisait les femmes *de* solliciter le divorce ». La note précédente est plus délicieuse encore : « Graetz *croit*, *Ali aurait accordé*... Seulement Scherira cite déjà quelques Gueonim avant Mar Isaac, *et cela* Chanan d'Iskiya, comme étant le premier. Graetz tient faussement Mar Isaac *comme* Gaon de Sora. » Les connaissances historiques de l'auteur sont à l'avenant. Ainsi : « Ce fut *au commencement du IVe siècle* que les discussions des Académies des savants palestiniens sur la Mischna furent réunies ». Ce qui est dit, note 18 — et dans quel charabia ! — des hommes de la Grande Synagogue et de *la* Schemoné-Esréh est bien amusant. L'expression « Hommes de la Grande Synagogue » désigne les savants qui ont vécu pendant le second temple (« appelé grande synagogue à cause de sa plus longue *existance que* le premier !) « et même encore au-delà jusqu'*à environ* R. Gamaliel II », puisqu'il est dit, d'une part, que les hommes de la Grande Synagogue ont composé la Schemoné-Esréh et, d'autre part, que cette prière « est postérieure à la démolition du deuxième temple ». Il va sans dire que M. L. ne sait rien de tout ce qui a été écrit sur le Schemoné-Esré.

LANESSAN (J.-L. DE). La morale des religions. Paris, Alcan, 1905; in-8° de VIII + 568 p.

La morale des livres sacrés du judaïsme ; la morale religieuse des peuples

aryens; intervention de la morale philosophique dans les sociétés grecques et romaines; la morale du christianisme; la morale de l'islamisme. — Superficiel.

LARTIGUE (lieutenant-colonel DE). Monographie de l'Aurès. Constantine, impr. Marle-Audrino, 1904; gr. in-8° de x + 491 p.

Dans la partie historique, l'auteur s'étend sur le règne de la fameuse Kahéna et sur les Djeraoua. L'ouvrage, très intéressant, est enrichi de nombreuses et belles photographies.

LECLERCQ (Dom H.). L'Afrique chrétienne. Paris, Lecoffre, 1904; 2 vol. in-18.

Comme celui de M. Labourt, annoncé plus haut, l'ouvrage présent fait partie de la Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Il ne fait pas double emploi avec celui de M. Monceaux, dont nous avont rendu compte (t. XLVI, p. 291). Il se distingue également par de rares qualités d'érudition, et l'on ne saurait qu'applaudir au mouvement qu'il dé note dans les rangs du clergé de nos jours. Comme l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* de M. Monceaux, il fait une place convenable au rôle joué par les Juifs dans l'Afrique du Nord dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

LÉVY (L.-G.). La famille dans l'antiquité israélite. Paris, Alcan, 1904; in-8° de 296 p.

LÉVY (L.-G.). La métaphysique de Maïmonide. Dijon, impr. Barbier-Marilier, 1905; in-8° de 151 p.

LODS (A.). Les Israélites croyaient-ils à la vie future? Dôle, impr. Girardi et Audebert, 1904; in-8° de 39 p. (Extrait de la Revue chrétienne.)

LŒWENSTEIN (L.). Geschichte der Juden von der babylon. Gefangenschaft bis zur Gegenwart. Mayence, Wirth, 1904; in-8° de VIII + 271 p.

LIBER (M.). Raschi, un rabbin de la France du Nord au XIe siècle. Paris, Durlacher, 1905; in-8° de 30 p.

LONGNON (A.). Documents relatifs au comté de Champagne et de Brie, 1172-1361, tome II. Le domaine continental. Paris, Impr. nationale, 1904; in-4°. (Collection de documents inédits.)

Quelques-uns de ces documents fournissent des indications relatives aux Juifs. Les chartes données par Thibaut à Saint-Florentin, Villemaur, Bar-sur-Seine (mai-juin 1231) réservent au comte la garde et justice des Juifs (pp. 31, 40, 56); à Passavant (canton de Sainte-Menehould, Marne), les Juifs, quand il y en a, appartiennent, en pariage, au comte et à l'abbaye de Châtrices (p. 149). Une enquête générale des droits du seigneur faite entre 1275 et 1278 mentionne à Isle-Aumont (commune de Bouilly, Aube) deux Juifs, Symonet et Haquin (p. 55) et fournit pour Coulommiers (Seine-et-Marne) la liste suivante : Mossé, Vivant, Sonné, fils de Mossé, Chopin, possesseur de deux maisons, une à Coulommiers, l'autre au Jarriel (commune de Sablonnières, canton de Rebais, Seine-et-Marne), Florion (une maison à Coulommiers), Dieux-le-Croisse (une maison à Coulommiers; sa femme, une autre à Provins « qu'on appelle la maison Amis Herupe la juye »), Diex li Croisse fils, le frère de Mossé, Merienne et Gentille et Jacob ses enfants (p. 83). Enfin, le rôle des domaines aliénés au bailliage de Vitry rappelle que les Juifs de Châtillon-sur-Marne (arrondissement de Reims, Marne) appartiennent au roi de France, sauf Donnis et sa famille, qui rapporte environ 30 livres par an (p. 519). — *P. Hildenfinger.*

LOTZ (W.). Das Alte Testament u. die Wissenschaft. Leipzig, Deichert, 1905; in-8° de VIII + 252 p.

MACLAREN (A.). Book of Genesis. Londres, Hodder, 1904 ; in-8° de 318 p.

MACLAREN (A.). Book of Isaiah, chap. I-XLVIII. Londres, Hodder, 1905 ; in-8° de 346 p.

MACLER (F.). Correspondance épistolaire avec le ciel. Paris, Leroux, 1905 ; in-8° de 19 p. (Extrait de la Revue des Traditions populaires.)

Lettres jetées par les Juifs de Palestine dans un trou de la Mosquée de Hébron = tombeau de Machpéla, pour obtenir du ciel une faveur par l'intermédiaire des patriarches. Ces lettres ont été écrites par des Juifs de Galicie ou de Pologne.

MC FADYEN (J.-E.). Messages of the psalmists. Psalms of Old Testament arranged in their natural grouping and freely rendered in paraphrase. Londres, J. Clarke, 1904 ; in-16 de 356 p.

MC NEILE (A.-H.). An introduction to Ecclesiastes. Cambridge, University Press, 1904 ; in-8° de VII + 170 p.

MARCUS (A.). Zwischen zwei Stühlen. Nachruf zu Delitzsch' Babel u. Bibel. Vortrag. Altona, impr. S. Bernhard, 1905 ; in-8° de 32 p.

MARGOLIS (M.-L.). The theological aspect of reformed Judaism. Baltimore, Friedenwald, 1904 ; in-8° de VI + 142 p.

MARTI (K.). Dodekapropheton, erklärt. 2. Hälfte. Tubingue, Mohr, 1904 ; gr. in-8° de XVI + p. 241-492.

MÉMAIN. Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel. Paris, Haton, 1904 ; in-8° de 75 p.

MOMMERT (C.). Topographie des Alten Jerusalem. 3. Theil. Leipzig, Haberland, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 174 + 1 carte.

MONOD (Bernard). Le moine Guibert et son temps (1053-1124), avec préface de M. Emile Gebhart. Paris, Hachette, 1905 ; in-12 de XXVI + 342 p.

Ce livre n'est pas tout à fait nouveau pour nos lecteurs. Ils en ont lu, dans notre *Revue*, un chapitre intéressant sur les Juifs, les sorciers et les hérétiques, et ils ont eu envie de connaître l'ouvrage entier dont ces pages étaient détachées. L'auteur hélas ! ne devait pas y mettre la dernière main. Jeune savant de la plus belle espérance, élève brillant de deux écoles érudites, digne par ses essais de début (deux thèses sur Pascal II) du nom aimé et respecté qu'il portait, Bernard Monod a été arraché, cet hiver, par un mal implacable à la science qu'il promettait d'honorer. Ce livre même, dont il voulait faire une surprise à son père, c'est Gabriel Monod qui, après en avoir recueilli les pages éparses, vient le déposer « comme une funèbre offrande » sur cette tombe prématurément ouverte.

Elles méritaient de n'être pas perdues. Si l'on y retrouve quelques redites, quelques longueurs, qu'il faut mettre sur le compte de l'inachèvement et de l'inexpérience, en revanche elles offrent presque partout l'alliance, si rare dans la jeune école de nos érudits, d'une critique sure et d'un style animé. Grâce à elles, le moine érudit et timide, dont la curieuse autobiographie a déjà fourni à Augustin Thierry les meilleurs traits de son histoire de la commune de Laon, Guibert de Nogent, abbé, historien, théologien, polémiste, revit tout entier dans sa vie et dans son œuvre, et, avec lui, la société française brutale et mystique de la fin du XIe siècle. Si nos lecteurs veulent savoir dans quel milieu a germé le mouvement sublime et hideux des croisades, dont le judaïsme fut la principale victime, c'est désormais dans ce livre qu'ils devront le chercher. — *T. R.*

MOOR (DE). Étude sur le livre de Job. Paris, Sueur-Charruey, 1905 ; in-8° de 88 p.

MÜLLER (D.-H.). Ueber die Gesetze Hammurabis. Vortrag. Vienne, Hölder, 1904 ; in-8° de 45 p.

NATHAN (N.-M.). Ein anonymes Wörterbuch zur Misna u. Jad Hahazaka. Berlin, Lamm, 1905 ; in-8° de 46 p.

NAVON (A.-H.). Nouvelle méthode pratique de lecture hébraïque. Constantine, Poulet, 1904 ; in-8° de 32 p.

NIELSEN (D.). Die altarabische Mondreligion u. die mosaische Ueberlieferung. Strasbourg, Trübner, 1904 ; in-8° de VI + 223 p.

OETTLI (S.). Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung. Vortrag. Berlin, Vaterländische Verlags-u. Kunstanstalt, 1904 ; in-8° de 34 p.

OETTLI (S.). Die Geschichte Israels. I. Theil : Geschichte Israels bis auf Alexander den Grossen. Stuttgard, Vereinsbuchhandlung, 1905 ; in-8° de 566 p.

OORT (H.-L.). De tien geboden. Dordrecht, Revers, 1904 ; in-8° de 162 p.

OTTLEY (R.-R.). The book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus). I. Introduction and translation. With a parallel version from the Hebrew. Londres, Clay, 1904 ; in-8° de XI + 336 p.

OTTOLENGHI (R.). Voci d'Oriente. Studi di storia religiosa. Volume I. Florence, Seeber, 1905 ; in-8° de XVI + 479 p.

1. Influenze orientali (juive) sul renascimento letterario e religioso ; 2. Il prosielitismo Ebreo nella societa Romana durante l'epoca imperiale da Cesare a Domiziano.

PAULUS (A.). Les Juifs avant le Messie. I. Développement politique et religieux du peuple juif. Paris, Bloud, 1905 ; in-16 de 64 p.

PEAKE (A.-S.). The problem of suffering in the Old Testament. Londres, Bryant, 1904 ; in-8° de XV + 197 p.

PETERS (J.-P.). Early hebrew story, its historical background. Londres, Williams, 1904 ; in-8° de 320 p.

PETERS (N.). Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossario hebraico-latino. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905 ; in-8° de XVI + 163 p.

Cette fois, M. P. se borne à reproduire le texte de Sira, sans y substituer les leçons qui lui paraissent préférables. En prenant la peine de le ponctuer, il vient en aide aux étudiants ; seulement il court le risque de les tromper parfois. Brûlant ce qu'il avait adoré, il se montre, dans cette édition, conservateur rigide du texte, même quand il est manifestement corrompu, et sa traduction prête à l'auteur, avec trop de complaisance, des non-sens et des absurdités. Il nous impute aussi, aux premiers éditeurs et à moi, je ne sais quelle légèreté dans notre travail, car il déclare ne pas découvrir sur le fac-similé les lettres ou fragments de lettres dont nous avons tenu compte. La raison en est fort simple : nous avons travaillé sur l'*original*, et non sur une reproduction ; ce n'est pas notre faute si le photographe a parfois amputé les marges. Malgré ces réserves, il faut recommander cette édition commode, qui rendra des services.

PIC (Le) « L'affaire » du XVIe siècle. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904 ; in-8° de 76 p.

L'affaire de Hochstraten et de Reuchlin.

PICAVET (F.). Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, Félix Alcan, 1905 ; gr. in-8° de XXXII + 367 p.

POOLER (L.-A.). Studies in religion of Israel. Londres, Hodder, 1904 ; in-8° de 288 p.

POZNANSKI (A.). Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. I. Teil : Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters. Leipzig, Hinrichs, 1904 ; gr. in-8° de XXXIII + 512 + LXXVI p.

Voir t. XLIX, p. 151.

POZNANSKI (S.). Zur jüdisch-arabischen Litteratur. Berlin, W. Peiser, 1904 ; in-8° de 88 p. (Separat-Abdruck der Besprechung von Moritz Steinschneider's « Die arabische Litteratur der Juden »).

Psaumes (le livre des), traduit du texte original et publié sous la direction de M. Zadoc Kahn, grand rabbin (Extrait de la Bible du Rabbinat français). Paris, Durlacher, 1905 ; in-8° de 251 p.

Publications of the American jewish historical Society, n° 12. Baltimore, impr. Friedenwald, 1904 ; in-8° de XIII + 205 p.

Table des matières :

Elkan N. Adler : The Inquisition in Peru ;

Leon Hühner : The Jews of South Carolina from the earliest settlement to the end of the American Revolution ;

Max J. Kohler : Juda P. Benjamin, statesman and jurist ;

Albert M. Friedenberg : Calendar of American jewish cases ;

Joseph Lebowich : The Jews in Boston till 1875 ;

Alfred G. Moses : A history of the Jews of Mobile ;

Myer S. Isaacs : A jewish army chaplain ;

J. D. Eisenstein : The development of jewish casuistic literature in America ;

George Alexander Kohut : Jewish heretics in the Philippines in the sixteenth and seventeenth century ;

W. B. Kackenburg : Outline of a plan to gather statistics concerning the Jews of the United States.

RAMSAY (A.). Studies in Jeremiah. Londres, Bagster, 1905 ; in-8° de 304 p.

REINACH (S.). Cultes, mythes et religions. T. I. Paris, Leroux, 1905 ; gr. in-8° de VII + 468.

Ce recueil d'articles contient, entre autres, l'origine des prières pour les morts (extrait de cette *Revue*, XLI, p. 161), le roi supplicié, le culte de l'âne, Samuel Zarza. Les hébraïsants liront aussi avec intérêt les notes suivantes qui touchent par quelques points à leur domaine : quelques observations sur le tabou, phénomènes généraux du totémisme, les survivances du totémisme chez les anciens Celtes.

ROSENBACHER (A.). Moses u. Hammurabi. Prague, Brandeis, 1904 ; in-8° de 19 p.

ROSENZWEIG (A.). Kleidung u. Schmuck im bibl. u. talmud. Schrifttum. Berlin, Poppelauer, 1905 ; in-8° de VII + 130 p.

ROUX (F.). Essai sur la vie après la mort chez les Israélites. Thèse. Genève, Kündig, 1904 ; in-8° de 195 p.

RUPPIN (A.). Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie. Berlin, Calvary, 1904; in-8° de 296 p.

SALFELD (S.). Die Judenpolitik Philipps des Grossmütigen. Francfort, J. Kauffmann, 1904 ; gr. in-8° de 26 p.

SARGENTON-GALICHON (A.). Sinaï Ma'ân Petra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens. Paris, Lecoffre, 1904 ; in-16 de XV + 308 p.

SARSOWSKY (A.). Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum u. Midras. (Thèse.) Königsberg, 1904 ; in-8° de 90 p.

SCHIAPARELLI (G.). Die Astronomie im Alten Testament. Uebersetzt von Willy Lüdtke. Giessen, J. Ricker, 1904 ; in-8° de VIII + 137 avec 6 figures dans le texte.

SCHOTTENFELD (B. v.). Was muss man vom Talmud wissen ? Berlin, Steinitz, 1904 ; in-8° de 71 p.

SCHWAB (M.). Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France. Paris, impr. nationale, 1904 ; in-8° de 260 p. (Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires. T. XII, fasc. 3.)

Il faut féliciter et remercier notre excellent collègue et ami d'avoir assumé la tâche difficile de réunir toutes les inscriptions hébraïques de la France. Nul n'était mieux préparé à cette œuvre que le savant qui a lui-même fait connaître pour la première fois nombre de ces documents historiques. Nos lecteurs ont certainement gardé le souvenir des notices qu'il a consacrées ici même à beaucoup de ces inscriptions. — L'auteur commence par dresser le bilan des inscriptions hébraïques en Europe. Il passe rapidement en revue celles des catacombes, de Venise, Trieste, Bâle, Zurich, Ulm, Furth, Nuremberg, Vienne, Eibenschütz, Prague, Lemberg, Cracovie, Wilna, Francfort, Spire, Worms, Trèves, Coblence, Cologne, Altona, Amsterdam, Gérone, Tolède, Faro. Après une digression sur les coupes magiques provenant des environs de Hilla, M. S. aborde vraiment son sujet. Il traite, en premier lieu, de l'inscription de Narbonne du VIIe siècle, dont il a été suffisamment parlé ici, t. XIX, p. 75 et s., puis de celle d'Auch, dont M. Th. Reinach s'est beaucoup occupé, *ib.*, p. 219 et s.; celles d'Arles et de Vienne, qui ne donnent que des noms propres, sont malheureusement d'un laconisme désespérant. Avec ces inscriptions et celle d'Hamman-Lif — dont la place n'était peut-être pas indiquée dans cette collection — nous en avons fini avec la période ancienne. A la seconde période (XII-XIVe s.) appartiennent une inscription qui se trouve au Musée des antiquités de Toulouse, mais est en fait de Narbonne, puis celles de cette dernière ville ; celle de Béziers est peut-être la seule qui ajoute à nos connaissances historiques ; c'est d'ailleurs la plus longue et la mieux conservée ; elle nous apprend la fondation d'une synagogue, en cette ville, entre les années 1144-1244. Celles de Nîmes, d'Arles et de Carpentras ne sont intéressantes que pour l'onomastique ou sont illisibles. Celles de Macon et de Dijon, qui sont nombreuses, ne contiennent que des noms et des dates. Ici M. S. déploie une ingéniosité méritoire pour identifier tous les noms propres avec ceux qu'on connaît par ailleurs. C'est, au reste, la tâche qu'il s'est imposée dans tout le cours de son travail. Toutes ces tentatives reposent sur une conception que nous croyons, pour notre part, erronée : c'est que, par un hasard merveilleux, le temps aurait épargné les pierres tombales des auteurs ou rabbins célèbres, ou encore que la France n'aurait compté que des savants ou des écrivains. Il y a eu certainement des centaines et des milliers d'Abraham fils d'Isaac, par exemple : pourquoi justement ce nom sur une tombe désignerait-il un Abraham fils d'Isaac,

médecin, ayant traduit un ouvrage de l'arabe en hébreu, s'il n'y a sur la pierre aucune allusion à son titre de médecin et de traducteur? Nous ne faisons même pas valoir l'invraisemblance de l'existence, à Dijon, d'un Juif connaissant l'arabe. M. S. nous paraît également enclin à trop d'indulgence ou de respect pour les historiens qui ont à l'occasion parlé des Juifs. Rapporter les niaiseries qu'ils ont imaginées, en ayant l'air de les adopter, au moins partiellement, c'est faire preuve de trop de tendresse. Que signifient ces mots, par exemple : « Si l'on en croit Sauval, assez bien renseigné pour son temps sur l'histoire des Juifs, ce rabbi Yehiel de Paris fut conseiller du roi saint Louis? » Il faut résolument laisser dans l'oubli ces sottises; autrement les profanes, inattentifs à vos précautions oratoires, croiront que vous prenez à votre compte ces assertions fantaisistes. C'est à propos de Paris que M. S. se réfère à Sauval. Paris est la ville la plus riche en épitaphes hébraïques du XIIIe siècle. On sera heureux de lire les circonstances dans lesquelles elles ont été découvertes, les essais d'interprétation qui en ont été faits par Philoxène Luzzatto et Adrien de Longpérier. La lecture de ces inscriptions n'est pas toujours des plus aisées. Ainsi, au n° 4, se voit un nom singulier מכירם, qui d'après Longpérier, serait celui de Malkiram, amputé d'un *lamed*. Il ajoute, il est vrai, que le graveur « a pu se laisser diriger par le souvenir du nom plus connu de Makhir fils de Manassé ». M. S. observe qu'en France ce nom de Makhir était assez commun. Seulement il oublie de prévenir que מכירם ne partage pas le sort de מכיר; à notre connaissance, ce mot est étranger à l'onomastique juive. Peut-être les lettres כר sont-elles un ש mal lu, et le ר un ל. On aurait ainsi משלם Meschoullam. Au n° 16, le nom d'une femme commençant par איז est tronqué. M. S., après avoir repoussé avec raison l'hypothèse de Longpérier, qui lisait איזאל Jézabel, propose d'y voir Estelle, « nom qui se retrouve en 1409 dans un ms. du Vatican, ou dans les Consultations de R. Nissim ». Cette conjecture ne me paraît pas non plus plausible, car au moyen âge, en France, le *zaïn* n'était pas employé en pareil cas. — Au n° 7, M. S. traduit les mots אשר נהג החדרים « qui dirigea *les écoles* ». Il a probablement raison, mais on aurait aimé savoir si, au milieu du XIIIe siècle, le mot חדר « héder » était déjà synonyme d'école et ce qu'étaient ces fonctions de directeur *des écoles*. Au n° 23 figure un Jacob fils d'Abraham, mort en 1291. Fidèle à son système, M. S. dit que son père était peut-être le rabbin appelé Abraham de Paris, condisciple de R. Tam, que celui-ci nomme son camarade. Mais, si cet Abraham était un condisciple de R. Tam, il était donc né dans les environs de l'an 1100 : comment aurait-il eu un fils encore vivant en 1291? — Aux inscriptions dont les pierres se sont conservées il faut joindre celles que Baluze avait copiées dans des maisons de la rue de la Harpe et qui provenaient du cimetière sis en cet endroit. Quelques remarques en passant. N° 11 : מרואר, qu'il faut peut-être lire, dit M. S., Merwan, « quoiqu'il soit peu probable qu'un Juif de l'Espagne arabe soit venu vers cette époque à Paris ». Mervan était un nom très répandu, en dehors de l'Espagne arabe, à Narbonne par exemple. Au n° 12, M. S. dit qu'il n'y avait plus de Juifs à Paris en 1322. Ce n'est pas tout à fait exact : ils durent quitter cette ville en cette année. Rien n'empêche que la mort soit survenue en 1321 = פב pour les mois de Tischri, Heschwan et Kislew. — N° 16 : « Le prénom Elhanan est assez rare à cette époque. » Il est, au contraire, assez répandu; on connaît, entre autres, le Tossafiste de ce nom. — M. S. passe ensuite aux inscriptions de Limay, Mantes, Senneville. A propos du Menahem enterré en cet endroit, l'auteur dit que c'était Menahem de Dreux, qui est le même que le « Saint de Dreux ». Or, le « Saint de Dreux » s'appelle Salomon (voir *Revue*, XLIX, p. 41). D'ailleurs, rien n'indique que ce Menahem soit un Menahem de Dreux. — M. S. nous parle ensuite d'Orléans, d'Issoudun, où se voient de curieux graffites. On y relève, entre autres, le nom de Joseph ben Yakar ha Cohen. M. S. dit, à ce propos, que « la famille Yakar est une des

ZAPLETAL (V.). Die Metrik des Buches Kohelet. Fribourg, Universitäts-Buchhandlung, 1904 ; in-8° de 20 p.

ZAPLETAL (V.) Das Buch Kohelet, kritisch u. metrisch untersucht, übersetzt u. erklärt. Fribourg, Universitäts-Buchhandlung, 1905 ; gr. in-8° de XIII + 243 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Vol. XX, N° 4, juillet 1904. = = Ed. König : Die Zeichen der Kritiker des Altertums. — George Ricker Berry : Original *waw* in ל"ה verbs. — Stephen Langdon : Isaiah, 66, 11. = = Vol. XXI, n° 1, octobre. = = William Rainey Harper : The structure of Hosea 7, 8 — 14, 10. — James Henry Breasted : The earliest occurence of the name of Abram = = N° 2, janvier 1905. = = Rose G. Murion : The serpent in the Old Testament. — Eb. Nestle : The greek rendering of Deuter. 16, 20. = = N° 3, avril. = = Paul Haupt : The poetic form of Psalm XXIII. — James Henry Breasted : When did the Hittites enter Palestine ? — W. R. Arnold : The interpretation of קרנים מידו לו Hab. 3, 4. — A. T. Olmstead : The fall of Samaria.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle). = = 13e année, 1904. = = N° 3, juillet. = = A. Van Hoonacker : Les deux premiers chapitres de Joël. — Condamin : Transpositions justifiées dans le texte des Prophètes. — Fouilles anglaises à Gézer. = = N° 4, octobre. = = M. J. Lagrange : Prophéties messianiques de Daniel. — M. Hyvernat : Le langage de la Massore (*suite*, n° 2 de 1905). — Fouilles diverses en Palestine. = = 14e année, 1905. = = N° 1, janvier. = = E. Cosquin : Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école (voir plus haut, à l'article Cosquin). — Lagrange : Le Messianisme dans les Psaumes (*suite*, n° 2 de 1905). — A. Grootaert : L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste ? (Critique de l'essai de Peters, qui croit à l'emploi fait par Kohélet de l'Ecclésiastique, conclut avec raison que les rapprochements qu'on a faits ne décident rien ; seulement a tort d'ajouter que « si l'hypothèse d'un emprunt s'impose, il sera plus rationnel de conjecturer la dépendance non de Qohélet, mais de B. S.) = = N° 2, avril. = = A. Van Hoonacker : Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos. — H. Vincent : Une antichambre du palais de Salomon. — Dans des notes épigraphiques, dues aux PP. Jaussen, Savignac et Vincent, il est question d'un graffite en hébreu carré, où on lit, à la 1re ligne, יהושע, à la 2e נפשיה, à la 3e peut-être תנח, puis בריה. Ces MM. prennent תנח pour le chronogramme, soit 698 de notre ère et בריה indiquerait l'ère de la création. Le rapprochement de תנח et de נפשיה invite à traduire « que son âme... repose ». Quant à בריה, l'inscription étant araméenne, ce ne peut être que « son fils ».

The jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XVI, 1904. = = N° 63, avril. = = S. Schechter : Genizah fragments (I. Gnomic [dans le genre de Ben Sira, mais postérieur au Talmud ; un fragment en a été publié dans notre *Revue*, XLV, 298, par M. Harkavy] ; II. Halakhic, Mechilta de R. Schimon b. Yohaï ; III. Mechilta sur Deutéronome). — Marcus N. Adler : The Itinerary of Benjamin of Tudela (*suite*, nos 61-

gion Israels u. die Entstehung des Judentums. Tubingue, Mohr, 1905 ; gr. in-8° de XII + 383 p.

STAERK (W.). Sünde u. Gnade nach der Vorstellung der älteren Judentums, besonders Dichter der sogenannten Busspsalmen. Tubingue, Mohr, 1905 ; in-8° de 75 p.

STEUERNAGEL (C.). Hebraïsche Grammatik. Berlin, Reuther et Reichard, 1903 ; in-8° de XII + 148 + 120 p. (Porta linguarum orientalium.)

STRACK (B.). The Books of Kings. Critical edition of the Hebrew text printed in colors... Assisted by Prof. Dr. Fr. Schwally. Leipzig, Hinrichs, 1904 ; gr. in-8° de 309 p. (Bible coloriée de Haupt.)

TRABAUD (H.). La loi mosaïque, ses origines et son développement, son rôle dans le judaïsme et dans le christianisme primitif. Lausanne, Rouge [Paris, Fischbacher], 1903 ; in-8° de IX + 214 p.

VASSEL (E.). La littérature populaire des Israélites tunisiens. Fascicule premier. Paris, Leroux, 1905 ; in-8° de 96 p. (Extrait de la *Revue Tunisienne*.)

Views on the synod compiled by Committee of the Central conference of American rabbis. Baltimore, impr. Friedenwald, 1905 ; in-8° de 161 p.

VIGOUROUX (F.). La sainte Bible polyglotte. Ancien Testament. Tome V : L'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie, les Lamentations. Paris, Roger et Chernovicz, 1904 ; gr. in-8° de VIII + 892 p.

La traduction de l'Ecclésiastique est celle de la version latine, bien que les fragments de l'original hébreu soient en regard. La table des matières indique pour la p. 885 la *traduction française du texte hébreu de l'Ecclésiastique avec les variantes du grec et du latin*, mais cet appendice ne paraîtra qu'avec le tome VI.

WIENER (H.-M.). Studies in biblical law. Londres, Nutt, 1904 ; in-8° de IX + 128 p.

On the present condition of biblical studies ; Pillar-Covenant and Token-Covenant; Some proofs of date; Some interesting parallels ; The inter-relation of the legal passages ; The spirit of the legislation.

WITTMANN (M.). Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwicklunsgang der arabischen Philosophie. Munster, Aschendorff, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 77 p. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.)

WOLFSOHN (J.). Der Einfluss Gazâlî's auf Chisdai Crescas Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 78 p.

WÜNSCHE (A.). Die Sagen vom Lebensbaum u. Lebenswasser. Altorientalische Mythen. Leipzig, Pfeiffer, 1905 ; in-8° de IV + 108 p.

YAHUDA (A.-S.). Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-hidaja ila faraid al-qulub von Bachja ibn Josef ibn Paquda aus dem Andalus nebst einer grösseren Textbeilage. Darmstadt, impr. Winter [1904] ; in-8° de VIII + 43 + 49 p.

Voir t. XLIX, p. 154.

Yearbook of the central Conference of American Rabbis, 1904-5664. Vol. XIV ed. by A. Guttmacher and W. Rosenau. Baltimore, The Lord Baltimore Press, 1904 ; in 8° de 252 p.

schen Versionen. — Wilhelm Molsdorf : Fragment einer altlateinischen Bibelübersetzung in der Königl. u. Universitäts-Bibliothek zu Breslau. — Alfred Zillesen : Israel in Darstellung u. Beurteilung Deuterojesajas (40-55). Ein Beitrag zum Ebed-Jahwe-Problem. — G. Wildeboer : Die Datierung des Dekalogs. — Samuel Poznanski : Zur Zahl der biblischen Völker. — Eb. Nestle : Miscellen (6. Zur Geschichte der hebräischen Lexicographie ; — 7. Gen. 3, 16 ; 4, 7 ; Cant. 7, 11 ; 8. Die Mesusa, 14. Der Artikel beim hebräischen Vokativ ; Zum ersten Wort des Psalters). = = 25e année, 1905. N° 1. = = Ad. Büchler : Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12, 14, 16. — Julius Speer : Zur Exegese von Hiob 19, 25-27. — A. Marmorstein : Die Namen der Schwestern Kains u. Abels in der midraschischen u. in der apokryphen Litteratur (étymologie peu convaincante des noms apocryphes des sœurs de Caïn et d'Abel). — Ernst Liebmann : Der Text zu Jesaia 24-27. — T. K. Cheyne : A dark passage in Isaiah (59, 10, corrige באשמנים כמתים en באמש נמעד כמתים « dans la nuit nous titubons comme des moribonds », ou כשתים « comme des ivrognes »!). — Max Lœhr : Alphabetische u. alphabetisierende Lieder im Alten Testament (sa citation du ch. 51 de Ben Sira montre qu'il n'est pas au courant de la question). — Max L. Margolis : Ecclus. 3, 25 (corrige ומתחומל en ומתהולל ; ce serait parfait, si cette leçon cadrait avec le contexte, mais elle en fait bon marché). — Eb. Nestle : Miscellen.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie (Francfort bimestriel) = = 8e année, 1904. = = N° 2, mars-avril. = = D. Simonsen : Zu den Mitteilungen über Josua Segrè und seine Werke. — A. Freimann : Typographisches (*suite*, n° 5). — A. Marmorstein : Christliche Hebraisten in Ungarn (*suite*, n°s 3 et 5). — Lewinsky : Der alte Osnabrücker Judeneid. — A. Freimann : Judeneid. — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (39. Ein unbekannter Ritus ? Aleppo ? 40. Petrus Alfonsi ; 41. Josua Segre). = = N° 3, mai-juin. = = L. Dünner : Die hebräischen Handschrift-Fragmente im Archiv der Stadt Cöln (*fin*, n° 4). — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (44. Abraham b. Chijja). = = N° 4, juillet-août. = = Schüler : Der « Artushof » und Josel von Witzenhausen (*suite*, n° 5). — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (45. Statuten). = = N° 5, septembre-octobre. = = M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (49. Mardocheus Judaeorum princeps epistola ad Alexandrum ut eum ab idolorum cultu revocaret. 50. Gislebertus Westmonasterii coenobii procurator... Disputatio christiana de fide catholica cum Judaeo ad Anselmum... Episcopum. Nous renvoyons M. S. à notre article *Controverse entre un Juif et un Chrétien au XIe siècle*, *Revue*, V, p. 238 ; 52. Judeneid ; 53. Jüdische Aerzte u. populäre Vorträge.).

ISRAEL LÉVI.

NÖLDEKE (Theodor), **Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.** Strasbourg, Karl-J. Trübner, 1904 ; in-8 de IX-139 p.

Si l'on me demandait quel est le premier des arabisants occidentaux, j'hésiterais, les Français n'étant pas mis en ligne, entre Ahl-

wardt, De Goeje, Goldziher, Guidi, David Margoliouth, Theodor Nöldeke, Rosen, Sachau, Seybold, Vollers et quelques autres maîtres avérés, fort dignes d'être ajoutés à cette liste longue, quoique écourtée. Si j'étais interrogé sur le sceptre des études sémitiques, j'affirmerais bien haut qu'il appartient sans conteste à l'auteur de l'Esquisse des langues sémitiques (2e éd., 1887), à Theodor Nöldeke, et je suis certain que personne ne me contredirait. Quelle marche en avant dans le progrès scientifique que sa carrière depuis qu'en 1859 il fut couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour son Histoire du Coran, « une œuvre de jeunesse », comme il l'appelle lui-même (*Beiträge*, p. 11), en même temps qu'Aloïs Sprenger et Michele Amari ! Entre trois concurrents de cette envergure, nul ne pouvait se flatter d'être *primus inter pares ;* ils pouvaient plus justement être qualifiés tous trois de *pares inter primos*.

Les étapes principales parcourues par Theodor Nöldeke, après son succès parisien, furent les Contributions à la poésie des anciens Arabes (1864), suivies de loin par le *Delectus veterum carminum arabicorum* (1890) et par les Cinq *Mo'allakât* traduites en allemand et commentées (1899-1901) ; l'*Histoire littéraire de l'Ancien Testament* que, Jules Soury et moi, nous avons mise en français (Leipzig, 1868 ; Paris, 1873) ; l'Histoire des Perses et des Arabes sous les Sâsânides d'après Tabarî (1879) et les Études persanes (1888-1892) ; trois grammaires sémitiques, celle du dialecte néosyriaque parlé sur les bords du lac Ourmia (1868), celle du mandéen (1875), celle du syriaque (1re éd. 1880 ; 2e éd. 1898) ; le mémoire suggestif sur la grammaire de l'arabe classique (1896) que je cite entre tant d'autres modèles de saine érudition, d'imagination créatrice et de méthode rigoureuse, parce qu'il semble avoir la portée d'une introduction magistrale aux Contributions à la linguistique sémitique, que je vais analyser.

Les monographies inédites ou renouvelées, que Theodor Nöldeke a fait entrer dans son nouveau volume, sont les suivantes :

1 (p. 1-14). *L'arabe classique et les dialectes arabes*, en réponse à quelques objections de Vollers. P. 3, je crois la forme *fa'la* abrégée de *fa'ila* plutôt que de *fa'ala* et ressortissant au chapitre que Sîbawaihi appelle le chapitre de *'alma*, évidemment tiré de *'alima*. Pour moi, *laisa* « ne pas être » rentre dans cette catégorie ; cf. la vocalisation de l'hébreu *yêsch ɛ*. P. 7. Le bien-fondé des diptotes arabes est démontré par l'absence du *mîm* final en sabéen dans les élatifs, dans les noms propres en *ân*, dans ceux d'une certaine étendue, dans ceux qui sont composés, dans ceux qui ont détourné à leur profit des formes verbales, troisièmes personnes de parfaits ou d'imparfaits, ceux enfin qui ont la terminaison nominale du féminin singulier pour désigner tantôt des hommes, tantôt des femmes. C'est l'équivalent de ce que les grammairiens indigènes ont enseigné sur l'arabe et que désormais on ne pourra plus traiter d'invention artificielle. — P. 8. L'opinion de M. Nöldeke sur le *tâ marboûta* = *t* et non pas *h* est corroborée par la substitution à l'orthographe transac-

tionnelle entre la langue écrite et la langue parlée (ة = ه, avec les points diacritiques du ت) d'un véritable ت *tâ* à la fin des substantifs féminins arabes, lorsqu'ils sont introduits en persan et en turc[1].

2 (p. 15-29). *Les terminaisons du parfait.* A propos des conclusions résumées p. 28, je me permettrai quelques observations basées exclusivement sur l'arabe. La troisième personne ne saurait avoir aucun rapport avec le pronom personnel, celui-ci n'existant pas et un démonstratif étant employé pour suppléer à son absence. Au pluriel féminin, je crois à une forme primitive *katalounna* (cf. *hounna*, *antounna* et *kataltounna*) devenue, par analogie des autres formes pour la plupart tri-syllabiques, *katalna*. Pour l'ensemble de la deuxième personne, la combinaison de la racine avec les thèmes pronominaux dégagés du support *an* est restée transparente. Quant à la première du singulier, je la crois dérivée de la deuxième, dont la consonne finale a été conservée abusivement et inconsciemment, dont la voyelle a été modifiée par antithèse avec la voyelle de la deuxième, comme pour exprimer un nominatif par rapport à un accusatif, la conjugaison s'étant approprié dans ce cas spécial un phénomène de déclinaison. C'est pourquoi la juxtaposition primitive de *katalta* et de *katalkou* ne me satisfait pas : *katalta* me paraît appeler pour corollaire *kataltou*, de même que *katalka* est, à mes yeux, une formation inséparable et solidaire de *katalkou*. Le *tâ* et le *kâf* semblent deux expressions, indépendantes l'une de l'autre, de la deuxième personne, appliquées par extension à la première dans celles des langues sémitiques où chacune d'elles est en vigueur, sans qu'on puisse admettre, j'imagine, de croisement ni de mélange.

3 (p. 30-33). *Noms de la forme fou'âl.* Ce sont d'anciens diminutifs, appliqués à certaines maladies et à des résidus.

4 (p. 34-47). *Les verbes ע"י en hébreu.* Je suis absolument d'accord avec la conviction actuelle de M. Nöldeke que ces verbes ne sont pas des *hif'îl* primitifs dont le *hê* initial aurait été coupé par aphérèse, mais qu'ils proviennent de racines ayant *yôd* comme deuxième radicale. Depuis longtemps, avant M. Nöldeke, je me suis séparé de notre maître commun Ewald pour considérer les racines dites concaves comme biconsonantiques, avec une voyelle longue organique placée au milieu entre les deux consonnes, tantôt *oû* et tantôt î.

5 (p. 48-62). *Notes relatives à la formation du pluriel dans le nom araméen.* L'arabe joue un rôle prépondérant dans cette monographie. Aussi est-ce sur le terrain de l'arabe que je risque quelques observations. P. 51 et 52. Je ne crois pas que le pluriel masculin de l'arabe *oûna* et *îna* proviennent de primitifs *oûnâ* et *înâ*. La voyelle finale m'y paraît menue, un souffle (*ischmâm*) plutôt qu'une articulation. Si elle

[1] Je citerai aussi à l'appui de cette thèse l'adjectif relatif ذاتى tiré exceptionnellement du féminin singulier à côté de ذَوِىٌّ et aussi خليفتى « khalifien » dans le *Fakhrî*, p. 50, l. 11 ; 454, l. 10, etc., de mon édition.

a été ajoutée, brève et non pas longue, c'est que la phonétique arabe n'admet pas une consonne quiescente après une voyelle longue. Le *processus* me paraît le suivant : au singulier, nominatif *radjouloun*; accusatif *radjoulan*; génitif *radjoulin*, écrits avec *tanwîn* = *noûn* quiescent. Le pluriel, extension du sens, est exprimé, selon une vieille théorie arabe, par une extension de la forme, un allongement de la voyelle finale, d'où résulte la cristallisation et la vocalisation du *noûn*. Dès lors, nominatif *radjouloûna*, génitif *radjoulîna* employé aussi accusativement, le véritable accusatif *radjoulâni* étant appliqué au duel, monoptote à l'origine et plus tard dédoublé par analogie avec le pluriel. Le passage du singulier et du pluriel au duel (voyez l'un et l'autre au duel du parfait) me paraît moins invraisemblable qu'un duel promu au rang de pluriel (p. 51). — Ce n'est pas la place d'exposer ici tout au long mes idées actuelles sur le phénomène du pluriel arabe dit brisé ou interne. Je persiste à le considérer, non pas comme un abstrait collectif, mais comme un pluriel caractérisé, tantôt par des infixes au lieu de suffixes, tantôt par une opposition évidente avec la forme et le sens du singulier. Dans cette deuxième classe rentrent les pluriels auxquels est accrochée à la fin la terminaison du féminin singulier, ainsi ceux des paradigmes *fa'alatoun*, *fou'alatoun*, *fou'alâ'ou*, *fa'lâ* et *fa'âlâ* lorsqu'il est pluriel de pluriel du singulier *fa'îl*, toutes ces formations se rapportant, comme l'a justement remarqué M. Nöldeke, à des singuliers désignant des personnes. Mais ce qu'il a omis de dire, sans doute en le sous-entendant, ce qui est frappant au plus haut degré, c'est que ces personnes, dont l'ensemble est exprimé par des pluriels marqués de la terminaison du féminin singulier, sont toujours et sans exception des êtres humains du sexe masculin, jamais des femmes.

6 (p. 63-68). *Sur quelques préfixes verbaux arabes.* A la liste donnée je propose d'ajouter les verbes *atâ* « aller » contracté en *tâ* dans les 5°, 6°, 8e et 10e formes, respectivement moyennes par rapport aux 2°, 3°, 1re et 4°, et *kâna* « être » dont le *noûn* seul est resté dans la 7°. — Je me permets d'être sceptique pour le *bâ* sabéen devant un imparfait. Le *bâ* y est abrégé de *ban* = l'arabe *man* « quiconque ». — A *abâ* = *lâ abâ* « ne pas vouloir » (p. 66) je propose de comparer *siyyamâ* = *lâ siyyamâ* « surtout », avec ellipse de la négation.

7 (p. 69-72). *Égalisations dans les mots sémitiques pour « père » et pour « mère ».* Le *tâ* de *yâ abati* « ô mon père » m'a toujours paru inexplicable au singulier. L'identification à la terminaison féminine me paraît compliquer plutôt que résoudre la difficulté, d'autant plus que le mot pour « mère » n'a cette terminaison que dans *oummatoun* « nation mère ».

8 (p. 73-106). *Quelques groupes de noms de personnes chez les Sémites.* J'ai vainement cherché dans cette monographie la moindre allusion à celles de Hammer-Purgstall : *Die Namen der Araber* (Wien, 1852, 72 p. grand in-4°), et de Garcin de Tassy, *Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans* (Paris, 1854, 93 p. in-8°,

extrait du *Journal asiatique*). La mise en interdit de Hammer-Purgstall, polygraphe trop fécond pour avoir déployé partout une critique égale à sa science incontestable, est une injustice criante, contre laquelle j'ai saisi et je saisirai toute occasion de protester. Quel auxiliaire précieux Carl Brockelmann s'est refusé de propos délibéré, lorsque, dans sa précieuse Histoire de la littérature arabe, il s'est asservi au préjugé courant et a rejeté avec mépris les sept volumes de la *Literaturgeschichte der Araber!* S'il s'était aventuré dans les broussailles de ce fourré, il y aurait rencontré des fils conducteurs, des routes mal tracées, bien placées, conduisant à des aperçus suggestifs, des matériaux de choix, mis en œuvre sans art, tirés en masse de manuscrits encore inédits. Subdivisions : I. *Noms d'animaux comme noms de personnes.* Quelle classification scientifique d'après les espèces, quelle énumération prolongée appuyée sur une vaste lecture et sur des notes habilement combinées ! Si M. Nöldeke ne s'était pas récusé pour le sabéen, il n'aurait pas manqué de citer — j'emploie des caractères hébraïques — les noms d'hommes נמרם « panthère » et אנמרם bien qu'au pluriel (cf. p. 75), comme nous disons Lesdiguières, Deshoulières, Desvalières, Desbordes-Valmore, אסדם « lion », כלבם « chien », תורם « taureau », עגלם « veau », et d'autres. — II. *Noms de parenté comme noms de personnes.* — III. *Compensations comme noms de personnes.* Il s'agit de compensations données par un dieu pour un enfant mort ou pour un parent perdu, sans que ni le dieu, ni l'être humain regrettant ou regretté soient désignés. Cf. les noms propres grecs commençant par Ἀντι et qui, comme Ἀντίπατρος, Ἀντίγονος, par exemple, sont plus explicites. — IV. *Membres du corps comme noms de personnes.* Ces noms, pour la plupart des diminutifs, sous-entendent un mot, exprimant le possesseur de, et dégénèrent en sobriquets. *'Ouyainu* « petit œil » répond (cf. *Ocella*, p. 139, en latin) à notre ironique Belœil. Lorsque l'idée de possession est exprimée, le membre est nommé, sans que l'on ait recours forcément à son diminutif, sans que le ton de raillerie soit abandonné. — V. *Noms théophores.* P. 105. Le nom propre sabéen בעתתר ne me paraît pas signifier « Dans 'Athtar », comme M. Nöldeke le prétend, mais être tiré par aphérèse de אבעתתר « le père de 'Athtar », forme pleine que nous possédons, ainsi que אמעתתר « la mère de 'Athtar », déesse citée dans une inscription du Louvre pour la première fois publiée et traduite dans Joseph et Hartwig Derenbourg, *Études sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 63-68; cf אמעשתרת, le nom phénicien de la mère d'Eschmoun'azar sur son sarcophage, au Louvre également (l. 14).

9 (p. 107-123). *Noms d'animaux avec redoublement.* Comme pour les noms propres affublés de noms d'animaux, c'est le classement zoologique qui a prévalu. C'est pourquoi je regrette que, par le manque d'un index, ce répertoire lexicographique, si péniblement amassé, ne soit pas mis à notre portée immédiate. J'éprouve ce même regret pour les apports aux vocabulaires sémitiques du volume entier. Un dis-

ciple zélé et soigneux ferait œuvre méritoire en accomplissant pour la deuxième édition cette tâche que nous ne pouvons pas imposer au maître. Pour lui, « le redoublement indique un mouvement énergique ou tremblant, ou encore un son, l'un étant uni à l'autre en dernière instance ». Je ne serais pas étonné si, en dehors de ces onomatopées, la couleur des animaux avait déterminé quelques-unes de ces appellations (voir p. 106, n. 1); cf. les articles *zarzoûr* (p. 111); *warwôrô* (p. 112); *rafrâf* (p. 114); *houbâhib* (p. 118), etc. Qu'importe le nombre des exemples? J'ai voulu seulement soulever la question en pensant aux adjectifs hébreux relatifs aux couleurs, qui se distinguent par le redoublement simultané de la deuxième et de la troisième radicales. Du mouvement et du son à la couleur il n'y a, du reste, qu'un pas que le vocabulaire franchit aisément. Il y a peut-être de la pourpre (*firfîr*) dans l'étincellement au soleil du *farfoûr* « papillon », peut-être aussi (cf. p. 119) a-t-il été ainsi nommé parce qu'il voltige en soubresauts dans l'air (*farfara*), à moins que, avec son redoublement, il ne soit un emprunt populaire au latin *papilio*.

10 (p. 124-139). *Les noms des lettres sémitiques.* Le résultat auquel aboutissent les nomenclatures documentées de M. Nöldeke, c'est que ces noms, comme les alphabets eux-mêmes, émanent de Phénicie. A l'imitation de Philippe Berger, je rattache le nom de Cadmus, le prétendu inventeur de l'écriture littérale, à la racine sémitique *kâ lam*, d'où l'hébreu *kadmôn* et *kadmônî* « premier ». De là au sens de précurseur et d'innovateur il n'y a que la distance du sens propre au sens figuré. Or, la légende a l'habitude de passer sur de tels ponts, de les créer au besoin. Je suis curieux de connaître la transplantation de nos alphabets, que M. René Dussaud laisse entrevoir et qu'il mettra sous nos yeux au moment voulu. Ce sera un chapitre original sur les migrations des caractères qui ont été substitués aux hiéroglyphes et que la tradition a fait importer sur les vaisseaux des commerçants phéniciens.

Si je me suis permis, à propos du merveilleux assemblage que M. Nöldeke aurait le droit de nous présenter avec un légitime orgueil, de disserter, de discuter et de gloser, c'est que la modestie, compagne inséparable de la vraie supériorité, a toujours été une qualité maîtresse de ce savant incomparable, c'est que son livre fait réfléchir et invite à penser, c'est qu'on ne se met pas à son école sans se révolter parfois contre la tyrannie rigide de ses idées, c'est que son abondance de richesses fournit parfois à ses disciples les plus respectueux des armes bien fourbies pour le combattre.

HARTWIG DERENBOURG.

CONDAMIN (Le P. A.), **Le livre d'Isaïe**, traduction critique avec notes et commentaires, Paris, V. Lecoffre, 1905; gr. in-8° de XIX+400 pages.

Ce volume fait partie de la même collection d'« Etudes bibliques » où paraissait naguère le *Livre des Juges* traduit et commenté par le P. Lagrange. Comme le précédent, il dénote la faveur croissante dont jouissent jusque dans le catholicisme l'étude scientifique de l'hébreu et la critique textuelle et historique de l'Ecriture. Le travail du P. Condamin vient s'ajouter à l'abondante littérature d'introductions, de commentaires suivis et de dissertations particulières dont le texte d'Isaïe est le sujet depuis une quinzaine d'années surtout. Une des utilités du présent ouvrage est de mettre à la portée des lecteurs français le résultat des recherches les plus récentes des critiques anglais ou allemands, Driver, Cheyne, Kautzsch, Kittel, Marti et Duhm, notamment, dont les opinions et jugements sont dépouillés avec soin et appréciés avec un notable souci d'impartialité. La part personnelle du P. Condamin consiste surtout dans l'adoption de la théorie strophique telle qu'elle a été formulée d'abord par Müller, puis complétée par Skinner; selon cette théorie, les prophéties et les psaumes constitueraient des poèmes réguliers formés de strophes et antistrophes, symétriques par le nombre et la disposition des vers et par certaines répétitions de mots, et suivies généralement de strophes symétriques en elles-mêmes appelées alternantes ou intermédiaires.

On conçoit l'avantage qu'il y aurait à prouver que la poésie biblique a suivi des règles formelles comme la grecque ou la latine et qu'elle est « poétique » encore autrement que par les prestiges d'une rhétorique spontanée et d'un langage imagé, coloré, et naturellement harmonieux. Outre l'intérêt proprement littéraire et esthétique qu'offrirait la découverte de lois métriques, rythmiques et strophiques conscientes, elle pourrait servir grandement l'interprétation même du texte, l'intelligence des passages obscurs ou altérés, le rétablissement si malaisé souvent de la suite des idées.

En ce qui concerne la « prosodie » et la « métrique » hébraïques, les études publiées jusqu'ici sont loin d'avoir donné des résultats concluants. Il est à présumer que la poésie biblique n'a possédé à proprement parler ni prosodie ni métrique. L'arithmétique instinctive de l'oreille et le sens inné de l'harmonie ont pu conduire sans règles strictes à des coupes régulières et à des phrases ou membres de phrases d'égale longueur. Il y a peut-être plus d'apparence qu'une technique véritable ait présidé, sinon à la structure interne de la phrase poétique ou vers, du moins au groupement de ces vers et à l'agencement des différents morceaux des poèmes. Le P. Condamin est donc un adepte convaincu de la théorie strophique. Il a étudié depuis plusieurs années à ce point de vue les textes poétiques de la Bible et en particulier ceux d'Isaïe. Sa traduction et son commen-

taire sont, en même temps qu'un travail critique et historique, une démonstration de cette théorie : le texte du prophète est divisé en poèmes dont les limites ne coïncident pas généralement avec celles des chapitres, et la disposition typographique essaie de rendre sensible à l'œil la structure prétendue régulière et savante des dits poèmes.

La démonstration ainsi tentée est intéressante, mais elle est plus spécieuse que convaincante. La restitution strophique, très étudiée, satisfait plus que les essais antérieurs, ceux de Cheyne, de Duhm et de Marti ; elle est moins arbitraire, suit mieux le sens et la vraisemblance ; mais elle est encore trop souvent hasardeuse, elle doit trop souvent à des arrangements contestables (prétendues gloses, transpositions, coupes inexactes) la symétrie rigoureuse qu'elle se flatte d'apercevoir partout. Qu'il y ait des poèmes dans Isaïe, surtout dans Deutéro-Isaïe, et, dans ces poèmes, ce qu'on peut appeler strophes et antistrophes, c'est-à-dire des morceaux d'égale longueur qui se suivent, s'enchaînent et se répondent, qu'il y ait même parfois à leur suite certaines troisièmes strophes d'une nature un peu particulière, c'est ce qui apparaît, en effet, et c'est le mérite du présent commentaire de l'avoir fait toucher du doigt et d'avoir assez heureusement illustré ce que, d'ailleurs, la division massorétique indique déjà en bien des endroits. La présence de certains refrains jalonnant à intervalles réguliers tel chapitre d'Isaïe milite en faveur de la théorie strophique (voir, par exemple, les chapitres IX, 7-X, 4); on peut même aller jusqu'à affirmer que la strophe de 7 vers (3 + 2 + 2 ou 2 + 2 + 3) est très fréquente chez le prophète. Mais à vouloir préciser davantage, on tombe dans l'arbitraire ou dans l'erreur. Ladite strophe se trouve-t-elle vraiment 66 fois dans Isaïe, comme l'assure le P. C. (p. X)? Il faut souvent solliciter les textes, les couper de façon contestable pour obtenir le résultat espéré. Voici quelques exemples : ch. I, 12, 14, la coupe indiquée ne s'impose pas. J'y verrais plutôt 5 vers (2 + 3) que 4. Le verset 18a peut être considéré comme un vers à lui seul. Ch. IV, v. 2, fait 2 vers et non 1 ; v. 5 de même ; pourquoi 6 doit-il être considéré comme une glose, sinon pour la commodité de la théorie strophique? Le P. C. croit voir cette théorie se justifier avec éclat dans le Deutéro-Isaïe. L'étude qu'il en fait est instructive et il est certain que c'est dans ces « poèmes » qu'on est le plus tenté de chercher de l'art savant et des habiletés dans la structure strophique. Mais là encore les équivalences mathématiques ne sont pas obtenues sans complaisance de la part du commentateur. Au ch. XLII il est arbitraire de voir une glose dans le v. 22; aucune considération n'y invite que le désir d'obtenir l'absolue symétrie. XLIII, 12, fait 2 vers plutôt qu'un ; XLIV, 22, de même. Il est arbitraire de séparer XLIV, 3, en deux parties ; XLV, 5-8, est disposé de façon bien douteuse ; XLV, 11-13, fait 2+2+2 et non 2+2+3. On pourrait ainsi critiquer bien des coupes et des divisions. Et si les poèmes désobéissent ainsi aux prétendues règles, l'existence des

dites règles devient problématique, encore une fois au sens mathématique et rigide du mot. Le P. C. attache, en outre, une importance excessive à la répétition systématique et symétrique de certains mots ou expressions qui tantôt sont dénués d'intention particulière (אם, כי) ou sont de rhétorique courante (כה אמר יהוה, ביום ההוא), tantôt se trouvent ramenés par les exigences du sujet, le mouvement rythmique, etc. Bien rarement l' « inclusio » me semble vraiment frappante (ch. XLIX, 1, LI, 16). Peut-on parler de loi ?

Malgré ces réserves, l'ouvrage du P. C. est à consulter. L'interprétation des passages messianiques ne saurait être chez lui que conforme aux opinions de l'Eglise, — avec une plus large documentation que dans les auteurs catholiques antérieurs. Cette documentation pourrait être néanmoins plus complète parfois ou plus sévère. Dans l'étude des chapitres où se trouve l'expression עבד יהוה et notamment du ch. LIII, le P. C. fait l'histoire de l'interprétation de ces passages et il commence par l'exégèse juive (p. 325). Mais il ne la connaît guère que par Hengstenberg. S'il avait consulté le recueil d'A. Neubauer (*The jewish interpreters on Isaiah* LIII, Oxford, 1876; traduit par Driver en 1877), qui contient près d'une centaine de textes (traducteurs grecs, Targoum, Talmud, Midraschim, auteurs rabbanites et caraïtes), il se serait fait une idée moins sommaire de l'exégèse juive du chap. LIII, et surtout il aurait évité de nommer encore Raschi Yarchi, de citer le Talmud au traité *Sanhedrim* et d'appeler le Yalkut un « traité » rabbinique.

J. WEILL.

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי על ס' שמות **Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochaï**, ein halachischer u. haggadischer Midrasch zu Exodus nach handschriftlichen u. gedruckten Quellen reconstruirt... von D. Hoffmann. Francfort, J. Kauffmann, 1905; in-8° de XVI + 180 p.

M. D. Hoffmann a naguère montré que les anciens possédaient une Mechilta différente de la nôtre et portant le titre de *Mechilta de R. Schimon b. Yohaï* (*Einleitung in die halachischen Midraschim*, 1887). Il restait à retrouver ce texte. M. Israel Levy, le savant professeur de Breslau, a prouvé que des extraits de ce recueil sont entrés dans le *Midrasch Hagadol* (*Ein Wort über die Mechilta des R. Simon*, 1889). Ces extraits, M. H. les a réunis et insérés dans le *Ha-Pélès*, t. I à IV; mais, ayant reçu depuis de M. Schechter douze feuillets de cette Mechilta provenant de la Gueniza du Caire, il a procédé à une nouvelle édition, revue et augmentée.

Pour apporter, nous aussi, une contribution à l'œuvre de notre savant confrère, nous donnons ci-après un fragment de cette Mechilta,

qui appartient à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris et qui vient également du Caire. Il est intitulé : *Autre Agada de Pâque*. Ce morceau, qui ne correspond pas à la Mechilta classique, montrera la façon dont l'auteur du Midrasch Hagadol a copié le texte qu'il exploitait. Pour permettre cette comparaison, nous donnons les deux textes.

Recto.

[אג]דה אחרת לפסח

ויסב אלהים את העם דרך המדבר מהוא ויסב הקיפן ולמה הקיפן א' ה'ק'ב'ה' אם אני מכניסן לארץ יש' מיד מחזיקין הן איש שדהו ואיש כרמו ובטלין מן התורה אלא הרני מקיפן במדבר ארבעים שנה כדי שיאכלו את המן וישתו מי באר והתורה נבללת בגופן מיכן היה ר' שמעון בן יוחי דורש לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן ושונין להן אוכלי תרומה דבר אחר ולמה הקיפן אלא כששמעו הכנענים שישראל יצאו ממצרים עמדו וקצצו את כל האלנות והרסו א' הבינות (בנינות lire) א' ה'ק'ב'ה' האיך אכניס את יש' לארץ חריבה ואני הבטחתי את אבותם שלא להכניסם לארץ חריבה אלא לארץ מליאה טוב ובתים מל' ככל טוב אלא הרני מקיפן במדבר ארבעים שנה כדי שיתקנו מה שקלקלו בת' לא ימיש עמוד הענן יומם עד שעמוד... קיים עמוד האש צומח למוד... דרך ארץ להדלקת נר בערב... שתהא מבעוד יום...

Verso.

דבר אל בני יש' וישבו ויחנו' לפ' פי החי' נסעו יש' בחמישי ובערב שבת ושבת מרעמסס לסוכות ומסוכות לאיתם ומאיתם לפני פי החירות באחד בשבת התחילו מתקנים את כליהן ומציעין את בהמתן ליסע אמר להן האוקטרין הגיעה עד (עת lire) שתחזרו למצרים לא כך אמרתם דרך שלש' ימים נל' במדבר אמרו להן ישראל וכו ברשות פרעה יצאנו אמרו להן רוצים לא רוצים סופכן לקיים דברי מלכות עמדו עליהם יש' היכום ופצעום והרגו מהם הלכו והגידו לפרעה מיד א' להן משה חיזרו לאחוריכן כשתקעו הקרן לחזור התחילו מחסרי אמנה שביש' לבכות ולתלוש בשערן אמרו לו למשה קשה היתה עלינו שיעבוד מצרים כשראינו מיתת אחינו משיעבוד מצרים עכשיו מתתנו במדבר קשה עלינו ממיתת אחינו שאחינו נספדו ונקברו ואנו לחורב ביום ולקרח בלילה א' להן משה אתם מוחררין מן המיתה לכך פי החיר'.

לפני בעל צפון הוא נשתייר מכל היראות בשביל לפתות לבן של [מצרים] נכחו תחנו כדי לפתות לבן של מצרים.

ואמ' פר' לב' יש' נבוכים הם בארץ סגר וג' מטורפים הם מעורבבין הן בלא מלך בלא מושל בלא שר כמה דאת אמר מה נאנחה בהמה נבכו עדרי בקר וכמ' דא' א' והעיר שושן נבוכה, סגר עליהם המ' כשראו יש' הים סוגר מצד זה ושונא רודף מצד זה נתנו פניהם לברוח במדבר זימן להם ה'ק'ב'ה' במד' חיות רעות כמה דא' א' אלהי שלח מלאכיה וסגר פום אריותא.

Texte du Midrasch Hagadol.

(P. 38) כי אמר אלהים פן ינחם העם אמר הקב"ה אם אני מכניסן דרך פשוטה עכשו הן מחזיקין בשדות ובכרמים ובטילין מן התורה אלא הריני מקיפן למדבר ארבעים שנה ויאכלו את המן וישתו מי באר והתורה מתישבת בגופן, מיכאן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי מן שניים להם לאוכלי תרומה, ד"א כיון ששמעו כנעניים שישראל נכנסין לארץ עמדו ושרפו את הזרעים יקיצצו את הנטיעות וסתרו הבנינות וסיתמו המעיינות אמר הקב"ה אני הבטחתים לאבותיהם שאני מכניסן לארץ חריבה אלא כך הן מובטחין ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת הריני מעכבן במדבר עד שיעמדו כנעניים ויתקנו מה שקלקלו.

(P. 40) לא ימיש הענן יומם ועמוד האש לילה מגיד הכתוב שכשעמוד הענן קיים היה עמוד האש צומח כשעמוד האש קיים עמוד הענן זוריח.

(P. 42) ויגד למלך מצרים נסעו בני ישראל מרעמסס לסכות ומסכות לאיתם ומאיתם לפי החירות ערב שבת ושבת ואחד בשבת שהן חמשה עשר וששה עשר ושבעה עשר, בשני בשבת [שהוא רביעי] לנסיעתן הוא יום שמונה עשר היו ישראל מציעין בהמתן ומתקנין כליהן לצאת אמרו להן קטרין הגיע פרתזזמיא שלכם שתחזרו למצרים כענין שנ' דרך שלשת ימים נלך במדבר אמרו להן כיון שיצאנו ממצרים יצאנו מרשות פרעה אמרו להם רוצים ולא רוצים סופכם לחזור ולקיים דברי מלכות עמדו עליהן ישראל והכו מהם ופצעו מהם והרגו מהם והלכו והגידו לפרעה לכך נאמר ויגד למלך מצרים מי הגיד לו קטרין שהיו עמהן.

(P. 41) ד"א וישובו ויחנו לפני פי החירות אמר להן משה חזרו לאחוריכם, כיון שתקעו קרן לחזור התחילו מחוסרי אמנה שבהן מתלישין בשערן ומקרעין בכסותם אמר להם משה מפי הקדש נאמר לי שאתם בני חורין[1]... לפני בעל צפון נשתייר להם מהיראות כדי לפתות את ליבן של מצרים ועליו הוא אומר משגיא לגוים ויאבדם, נכחו חנו על הים, כדי לפתות לבם של מצרים. ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ אין נבוכים אלא מטורפין כענין שנאמר מה נאנחה בהמה נבוכו עדרי בקר, ד"א אין נבוכים אלא מעורבבים כענין שנ' והעיר שושן נבוכה... כיון שראו ישראל ים סוגר ושונא רודף נשאו עיניהם למדבר כינס עליהן הקב"ה חיות רעות ולא היו מניחות אותן לעבור שנ' סגר עליהן המדבר אין סגירה אלא חיה רעה כענין שנ' אלהי שלח מלאכיה וסגר פום אריותא.

Ce tableau confirme l'opinion de M. H., qu'il ne faut pas absolument se fier à l'exactitude de l'auteur du Midrasch Hagadol, qui, comme on le sait, est postérieur à Maïmonide. Mais il atteste aussi que M. H. a procédé à la reconstitution de la Mechilta de R. Schimon avec une sagacité parfaite.

Dans l'introduction, M. H. revient sur ce qu'il a déjà dit de ce

[1] L'allusion est plus explicite dans notre fragment.

Midrasch halachique. L'auteur en est Hizkia b. R. Hiyya, et c'est son œuvre qui est appelée תנא דבי חזקיה dans le Talmud de Babylone, et תני חזקיה dans celui de Jérusalem et dans les Midraschim. C'est, d'ailleurs, l'opinion qu'avait déjà exprimée Israel Levy. Ce Hizkia se distingue par un trait de sa méthode exégétique : là où le Pentateuque énumère, dans les lois, plusieurs détails, il interprète chacun d'eux. Or c'est là un des signes de la Mechilta de R. Simon. Il ne faut pas nier que beaucoup de baraïtot du *Sifra* et de la *Tosefta* sont entrées dans cette compilation, mais cela s'explique facilement, Hizkia ayant pu tenir ces textes de son père, Hiyya. Que si cette Mechilta est intitulée *Mechilta de R. Simon b. Yohaï*, cela tient uniquement à ce qu'elle commence par les mots : « R Simon b. Yohaï, dit... ». Mais incontestablement elle ne représente pas l'enseignement particulier de ce rabbin, comme Israel Levy l'a déjà démontré. A ce propos, M. H. déclare renoncer à l'opinion qu'il avait soutenue dans son premier travail, à savoir que notre livre serait un des ספרי דבי רב sur l'Exode, œuvre des disciples d'Akiba. Cette conjecture reposait uniquement sur le fait qu'une consultation des Gaonim appelle la Mechilta de R. Simon ספרי דבי רב, tandis qu'elle désigne celle d'Ismaël — la Mechilta classique — sous le titre de Mechilta de Palestine. Or il se trouve que sur l'Exode nombre d'extraits des ספרי דבי רב, qui se rencontrent dans le Talmud, ne sont justement pas dans la Mechilta de Simon b. Yohaï.

Les deux recueils diffèrent considérablement au point de vue de la jurisprudence, mais pour toute la partie agadique, l'identité est presque complète. Ce phénomène, d'après M. H., serait dû à cette circonstance qu'à l'époque des Tannaïm les *agadot* étaient déjà mises par écrit, à la différence des *halakhot*, qu'il était interdit de rédiger, et les Amoraïm les ont recueillies dans leur teneur définitive. L'explication, donnée un peu trop sommairement, aurait besoin d'être corroborée par des arguments de poids, car elle contredit les nombreux passages où il est parlé de l'interdiction d'écrire les *agadot* ; « les mettre par écrit, dit-on encore, c'est mettre au feu la Tora ».

Mais si les divergences entre les deux Mechiltot, pour les passages agadiques, sont peu importantes, la Mechilta de R. Simon ne laisse pas cependant d'être très utile comme contrôle du texte de l'autre. Elle pourra servir maintes fois à la corriger. Dans cet ordre d'idées, nous signalerons pour l'instant un point seulement. On sait que la Mechilta semble avoir conservé une sorte de recueil indépendant des interprétations midraschiques d'Eliézer de Modiim (Hamodaï), opposées à celles de R. Josué et à celles de l'interlocuteur ordinaire de ce dernier, R. Eliézer b. Hyrcanos, mais plus souvent à celles de Josué seulement. Dans ces chapitres, quand Josué n'a qu'un contradicteur, c'est généralement Eliézer de Modiim. Or il arrive quelquefois que, par une négligence du copiste sans doute, *Hamodaï* est tombé. Dans ces cas, la Mechilta de R. Simon a la bonne leçon ; par exemple sur XVI, 9 fin, 10, 13, 31. M. Bacher devra donc corriger en ce sens son

article sur Eliézer b. Hyrcanos (*Agada der Tannaïten*, I, 2e éd. p. 110 et note 2).

Il y aura encore bien d'autres détails à glaner dans une étude attentive de ce nouveau Midrasch. Ainsi M. Lauterbach, dans son article *Mekilta de Rabbi Shimon*, de la *Jewish Encyclopædia*, t. VIII, col. 447, remarque qu'il nous a conservé une parole très curieuse des דורשי רשומות sur Exode, XXI, 2 (et non 12).

Une autre interprétation inédite de cette école d'exégètes se lit p. 153 :

דורשי רשומות אומ' אלהים לא תקלל מלאתך ודמיעך לא תאחר שאם קללת דיין תבואתך את מקלל וכן אתה מוצא כשקלקלו הדין נתמעטה התבואה דכ' ויהי בימי שפוט השופטים שהיה הנשפט שופט את שופטיו ויהי רעב בארץ מפני שעותו את הדין אבל אם זכיתם הדין תהיה תבואתך שלמה מלאתך ודמיעך לא תאחר ואם עשיתם כן הויין לך בנים זכרים בכור בניך תתן לי עשיתם כן הרי שורך וצנאך והברכה מצויה בכל מקום.

Celle qui leur est attribuée p. 82 n'est pas sure :

דורשי רשומות אומרין אין רפידים אלא רפיון ידים שלפי שריפו ידיהם של ישראל מן התורה לפיכך בא עליהן שונא.

En effet, outre que cette interprétation n'est pas conforme à l'esprit de cette école, la *Mechilta* de R. Ismaël et le *Tanhouma*, qui la reproduit, ont, au lieu de דורשי רשומות, ואחרים אומרים. Ces « autres » sont, d'après *Bekhorot*, 5 *b*, Josué b. Hanania.

C'est peut-être également de la même *Mechilta* qu'est extraite une autre interprétation des דורשי רשומות, conservée dans le *Midrasch Hagadol*, I, col. 769 :

ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת ואלהים פקד יפקד אתכם, דורשי רשומות אומרין מכורת אגדה היא בידיהן שמי שבא ואמר להם פקד פקדתי אתכם הוא יגאל אתכם, אברהם מסר ליצחק ויצחק מסר ליעקב ויעקב מסר ליוסף ויוסף מסר לאחיו וכך אמר להן מי שבא ואמר לכם פקד פקדתי אתכם הוא יגאל אתכם וכיון שבא משה ואמר כה אמר ה' פקד פקדתי אתכם מיד ויאמן העם.

Ce passage est reproduit dans *Tanhouma*, שמות, 24, et dans *Exode Rabba*, 5, sans les mots דורשי רשומות.

Mais comme l'éditeur se propose de consacrer une étude approfondie à ce nouveau monument de l'exégèse rabbinique des premiers siècles, nous n'avons qu'à nous en rapporter à lui ; nul n'est mieux qualifié pour une pareille tâche.

ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan). Documents sur les Marranes d'Espagne et de Portugal sous Philippe IV (*suite*)..... 53 et 211
BAUER (Jules). Les conversions juives dans le Comtat Venaissin. 90
BERNARDY (Amy A.). Nouveaux documents pour servir à l'histoire des Juifs dans la République de San-Marin..... 129
BÜCHLER (Ad.). La Ketouba chez les Juifs du Nord de l'Afrique à l'époque des Gueonim et les relations des communautés africaines avec la Babylonie et la Palestine..... 145
GINSBURGER (M.). Les Juifs de Metz sous l'ancien régime... 112 et 238
GOLDZIHER (Ign.). Mélanges judéo-arabes (*suite*)..... 32 et 182
LÉVI (Israël). I. Le prosélytisme juif..... 1
II. Quelques manuscrits du « Minhat Yehouda » de Juda b. Eliézer..... 45
III. Fragments d'un glossaire hébreu-français..... 197
MACLER (F.). Note sur un nouveau manuscrit d'une chronique samaritaine..... 76
NISENBAUM (S. B.). Un manuscrit de la « Gueniza » de Lublin. 84
POZNANSKI (Samuel). I. Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe..... 10
II. Quelques données nouvelles sur Isaac ibn Baroun.... 191
SCHWAB (Moïse). Manuscrits hébreux du Musée de Cluny..... 136

NOTES ET MÉLANGES.

LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques et grammaticales..... 261
SCHWAB (Moïse). Deux lignes de comptabilité..... 264
SIMONSEN (David). A propos du commentaire biblique de Léontin 263

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Varianten u. Ergänzungen des Textes des Jerusalem. Talmuds... Terumoth u. Challa, par B. RATNER. 140

DERENBOURG (H.). Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, par Th. NOELDEKE 290
LÉVI (Israël). I. Revue bibliographique, 2e semestre 1904 et 1er semestre 1905 265
II. Mechilta de Rabbi Simon b. Jochaï zu Exodus, reconstruirt von D. HOFFMANN 298
WEILL (J.). Le livre d'Isaïe, par le P. A. CONDAMIN 296
Table des matières 303

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 29 janvier 1905 I
Allocution de M. Edouard de GOLDSCHMIDT, président... I
Rapport de M. M. SCHWAB, trésorier VII
Rapport de M. M. LAMBERT sur les publications de la Société pendant l'année 1903-1904 X
Célébration du 25e anniversaire de la fondation de la Société. LIV
Conférence de M. Maurice LIBER sur Raschi, un rabbin de la France du Nord au XIe siècle XXVI
Conférence de M. Théodore REINACH sur Agobard et les Juifs. LXXXI
Liste des membres de la Société au 31 mars 1905 LXXIII
Procès-verbaux des séances du Conseil LXV
Statuts de la Société LXIX

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

AGOBARD ET LES JUIFS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 15 JANVIER 1905

PAR M. THÉODORE REINACH,

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a un peu plus de trois cents ans, — c'était, vous le voyez, sous le bon roi Henri IV, — un jurisconsulte sexagénaire, qui avait été successivement jésuite, professeur, bibliothécaire, avocat et substitut du Roi, mais qui était surtout un historien fécond et un antiquaire passionné, M. Jean Papire Masson, flânait un soir dans la rue de la Mercerie à Lyon en compagnie de son ami, M. Estienne Verdier. La partie de la rue de la Mercerie où déambulaient les deux copains était alors à Lyon ce qu'est de nos jours le quai Voltaire à Paris ou l'allée des Patenôtres (Paternoster Row) à Londres : le rendez-vous des bibliophiles et des fureteurs. Les échoppes des bouquinistes s'y alignaient, ombreuses et poudreuses, entremêlées de boutiques se rattachant à la même profession. Après quelques visites chez les libraires, nos deux amis entrèrent chez un relieur. Il y avait quelquefois de bonnes occasions chez ces derniers, car ils employaient volontiers à la reliure de livres modernes les vieux manuscrits en parchemin, dont le public ne se souciait plus guère, mais qui pouvaient révéler des trésors aux yeux avertis. Précisément, nos amis trouvèrent le patron en tenue de sacrifica-

teur, le tablier autour des reins, un couteau dans une main, dans l'autre un vieux livre qu'il s'apprêtait à déchiqueter. Ce livre était un petit in-octavo jauni, racorni et percé par endroits, mais dont les caractères intacts et lisibles avaient un air carolingien des plus alléchants. M. Papire Masson avait l'âme tendre pour ces vieux serviteurs qu'on mène à l'abattoir sans égard à un long passé de loyaux offices ; il avança la main et dit : « Combien votre bouquin ? — Tant de livres. — Les voici. » Le relieur, interloqué de cette aubaine inespérée, tendit le volume et prit l'argent. L'horrible sacrifice était conjuré.

M. Papire Masson, serrant contre sa poitrine l'enfant trouvé, l'emporta chez lui, le démaillota et se mit tout aussitôt à feuilleter fiévreusement ces pages vénérables. A mesure qu'il avançait dans sa lecture, son cœur battait plus fort, ses yeux s'allumaient plus brillants. O surprise ! ô joie ! Le volume qu'il venait d'arracher à une destruction imminente, c'était... le manuscrit contemporain, unique, et à peu près complet, des écrits de saint Agobard, archevêque de Lyon, sous Louis le Débonnaire, prélat très célèbre de son temps, mais de qui le nom seul avait alors survécu, ses ouvrages ayant péri, ou étant censés avoir péri, dans les tempêtes de ce triste xe siècle, qui est comme la nuit de la nuit médiévale. Voilà qu'après sept cents ans d'éclipse le vieux prélat sortait du sépulcre, tout vibrant de ses passions fougueuses d'autrefois, le verbe haut, l'injure à la bouche contre les ignorants, les mécréants ou les hérétiques, qui lui avaient donné de son vivant tant de tablature ! Jean Papire Masson eut des rêves dorés cette nuit-là ; il n'avait vraiment pas perdu sa journée.

L'infatigable érudit s'empressa de copier et de faire imprimer sa précieuse trouvaille ; l'édition princeps en parut à Paris chez Denys Duval, au commencement de 1605, in-8°, précédée d'une éloquente préface en latin datée du 1er janvier, où l'éditeur offre aux chefs de la Sainte Eglise de Lyon « leur concitoyen qu'il a sauvé de la mort » et réclame en récompense « une couronne civique ». Jean Papire obtint-il sa couronne ? je l'ignore. Je dois à la vérité de dire que son édition était fort incorrecte ; elle renferme, selon Baluze, des fautes presque à chaque ligne ; quelques-unes sont imputables au

manuscrit, mais non toutes. Après la mort de Masson, qui survint au bout de peu d'années (1611), le manuscrit fut donné à la Bibliothèque royale par son frère Jean-Baptiste Masson, aumônier du roi. Une inscription tracée sur la garde du volume atteste le fait; elle est datée du 16 juillet 1616. Le *Codex* d'Agobard forme aujourd'hui encore un des joyaux de la collection nationale. Exactement soixante ans après l'édition princeps, le savant Baluze le collationna avec soin et en donna une édition nouvelle, plus correcte, enrichie de notes érudites, et qui est restée la base de toutes les réimpressions subséquentes.

Voyez, Messieurs, comment tout s'enchaîne en ce bas monde et combien mystérieuses sont les voies de la Providence. Si Papire Masson n'avait pas été se promener à Lyon, s'il n'avait pas été flâner un beau soir rue de la Mercerie, si le hasard — je parle ici en profane — ne l'avait pas conduit précisément ce soir-là dans la boutique d'un relieur à court de parchemin, si seulement il y était entré une demi-heure, un quart d'heure plus tard, — tout aurait été consommé. Agobard, dépecé, mis en bouillie, dispersé aux quatre points cardinaux, et bientôt, de hotte en hotte, de corbeille en cheminée, envolé à tous les vents, — où vont les feuilles de roses et les feuillets de théologie, — Agobard serait resté jusqu'à la fin des siècles ce qu'il était en 1605, c'est-à-dire un simple nom, une ombre évanide perdue dans la foule ignorée. Nous ne saurions rien de son œuvre et de son caractère, rien de ses démêlés avec les Juifs, rien, ou presque rien, de la situation des Juifs eux-mêmes sous le fils de Charlemagne, et, pour comble de malheur, je n'aurais pas pu vous entretenir ce soir de cette figure curieuse et renfrognée d'antisémite d'il y a mille ans. *Habent sua fata libelli*. A quoi tient le destin des hommes, des livres — et des conférences!

I

Agobard, dont l'Eglise lyonnaise a fait un saint, — on ne sait trop ni quand ni pourquoi — est un représentant typique de cette phalange vigoureuse de prélats instruits et réformateurs, issue de

ce qu'on a appelé avec raison la renaissance carolingienne. Charlemagne, vous le savez, avait fait un magnifique effort pour tirer la société de l'ignorance et de la grossièreté où elle s'enfonçait de plus en plus depuis trois cents ans. En ce qui concerne la société civile, cet effort avorta. Le morcellement politique qui suivit bientôt sa mort, les invasions normandes, l'enfantement laborieux de la féodalité, provoquèrent une recrudescence nouvelle de barbarie où sombrèrent, ou peu s'en faut, les germes de civilisation semés par le grand empereur. Mais où son œuvre fut féconde et durable, ce fut dans la réformation de l'Eglise. Il la tira vraiment de sa léthargie, il en améliora les mœurs, il en régularisa la discipline, il suscita chez elle le goût de l'étude, des études théologiques en première ligne, mais aussi, dans une certaine mesure, des sciences profanes. Les cathédrales devinrent des écoles, des asiles où l'histoire et les lettres allaient trouver un refuge jusqu'au jour où des temps meilleurs leur permettraient d'en sortir. A la tête du clergé il se forma une élite de prélats instruits et éloquents, qui prirent la direction du mouvement intellectuel et religieux de leur époque, et naturellement aussi cherchèrent, avec succès, à jouer un rôle politique, dès que les circonstances ouvraient le champ à leur activité.

Agobard appartient à la seconde génération de ces grands évêques formés par Charlemagne, à celle qui entre en scène sous Louis le Débonnaire, et qui tout de suite cherche à profiter de la faiblesse notoire du caractère de l'empereur et de ses embarras domestiques pour essayer de le mettre en tutelle et d'établir en Gaule une sorte de théocratie. Il était né, paraît-il, en Espagne, mais était venu fort jeune en Gaule ; là, il devint l'élève, le collaborateur, le favori de Leidrade, archevêque de Lyon, un de ces prélats instruits à la cour de Charlemagne et qui, rentré dans son diocèse, y avait propagé la bonne parole et relevé moralement et matériellement l'Eglise. Dès l'année 808, Agobard, alors âgé de trente ans, est *chorévêque* de Lyon. En 816, il succède à son protecteur en qualité d'archevêque de ce diocèse, et il conserve, au moins théoriquement, ces fonctions jusqu'à sa mort. Pendant ces vingt-quatre années, Agobard s'est mêlé à toutes les luttes politiques de son époque. Il

s'y jette avec ardeur, et sans la moindre trace de « charité chrétienne ». En 822, on le trouve parmi ceux qui imposent à Louis le Pieux la pénitence d'Attigny. Il avait pris énergiquement parti pour l'acte de 817, par lequel l'empereur partageait lui-même ses Etats entre ses trois fils. Agobard s'était particulièrement attaché à l'aîné, Lothaire, qui l'avait pris sous sa protection lorsque son élection à l'archevêché de Lyon avait été contestée et même cassée, comme faite en contravention des canons de l'Eglise. Aussi, lorsque l'empereur, remarié et devenu père d'un quatrième fils, Charles le Chauve, voulut modifier l'acte de partage au profit de celui-ci, Agobard fut-il de ceux qui le combattirent avec le plus d'acharnement et se déclarèrent pour les trois aînés révoltés contre leur père.

Il ne paraît pas avoir joué encore de rôle effectif dans le soulèvement de 830, mais l'année suivante, quand Louis, momentanément tiré des griffes de ses ennemis, eut dépouillé Lothaire du titre impérial, Agobard éclate : « Voilà, écrit-il insolemment à Louis, voilà que sans raison et sans prudence celui que vous avez choisi devant Dieu (Lothaire), vous le rejetez sans Dieu ! Nous craignons fortement que la colère divine ne tombe sur vous ! » Et quand, en effet, la « colère divine » fut tombée sur Louis, quand son armée l'eut abandonné dans le « champ du mensonge », quand l'Eglise l'eut condamné à une nouvelle pénitence plus humiliante que la précédente, Agobard exulte : « Que tous les peuples entendent ce que je vais dire ! Que toute la terre, depuis le levant jusqu'au couchant, l'entende, et que tous sachent que les fils de Louis ont bien agi ! » Inutile d'ajouter qu'il daube sans pitié sur la seconde femme de l'empereur, l'impératrice Judith, source de toutes ces divisions. Celle dont les flatteurs firent une Esther, c'est pour lui une Dalila, une Athalie, une Jézabel : on croirait entendre les prédicateurs puritains, tonnant contre Marie Stuart ou le Père Duchêne contre Marie-Antoinette. Agobard approuva fortement qu'on eût chassé Judith du palais impérial ; quant à l'empereur, il lui conseilla de prendre le froc et se préparer humblement à la vie éternelle. Pourquoi se plaindrait-il ? n'est-ce pas son « cher fils » qui a pris sa place ? Agobard avait triomphé trop tôt (833) ; par un de ces revi-

rements brusques, si fréquents dans l'histoire de ce temps, le peuple revint à Louis et lui rendit sa couronne. Le bouillant archevêque fut alors déposé (835) et obligé de s'exiler en Italie ; mais sa disgrâce dura peu : dès 837 l'empereur lui rendit son archevêché. Il mourut pendant un voyage en Saintonge, la même année que Louis le Débonnaire, en 840.

Ce bref résumé vous donne une idée de la vie et du caractère du personnage. Il achève de se peindre par ses ouvrages : « Il était, disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, homme d'esprit et de savoir, de tempérament vif, hardi, impétueux dans ses écrits, mais du reste d'une si grande timidité qu'à peine osait-il ouvrir la bouche en présence des grands. Irréprochable dans ses mœurs et fidèle observateur des lois de l'Eglise, il laurait voulu qu'on les eût observées dans la dernière rigueur. Lorsqu'il avait une fois embrassé un sentiment, il y restait attaché jusqu'à l'opiniâtreté. »

L'activité littéraire d'Agobard fut très grande et très variée. Elle ne se concentra pas, comme ce fut plus tard la mode, dans quelque volumineux commentaire théologique bien indigeste et qui, comme le haricot d'Harpagon, rassasie devant qu'on y ait touché. Il la monnaya, au contraire, en une quantité de courts écrits, je dirais volontiers de brochures, qui font de lui comme le précurseur des publicistes — j'allais dire des folliculaires — de nos jours. Dans ces écrits on trouve de tout : de la théologie pure, des commentaires sur les Pères, de petits traités sur des points controversés de discipline ou de liturgie, des pamphlets politiques, des mandements sur des questions de morale et de science vulgaire, des observations sur la réforme de l'antiphonaire et du calendrier, et jusqu'à des essais de poésie. Mais dans tout cela, c'est la polémique qui domine ; partout et toujours on voit l'auteur appliqué à combattre les erreurs de son siècle sur le dogme, la morale et la discipline. « Quant au style d'Agobard, disent encore les Bénédictins que je citais tout à l'heure, sa prose vaut beaucoup mieux que sa poésie. En général, sa manière d'écrire est naturelle, simple, assez agréable, mais quelquefois un peu dure, aigre, hardie et partout sans élévation et sans ornement. Il y suit uniformément le goût de son siècle, qui était de faire moins usage du raisonnement que de l'autorité, et d'enri-

chir ses écrits de longs passages de ceux des anciens. Il le faisait souvent sans beaucoup de choix. Il parait, du reste, qu'il avait fait des études sérieuses des ouvrages des Pères, particulièrement de saint Augustin, et qu'il possédait à fond l'Ecriture Sainte. »

Vous n'attendez pas, Messieurs, de moi l'analyse détaillée des 20 ou 25 traités qui nous restent du fécond pamphlétaire. Je veux attirer seulement votre attention sur trois points.

D'abord, la haute idée qu'il se fait de la dignité du sacerdoce en général et de la papauté en particulier. Il s'indigne contre les nobles qui, ayant pris des prêtres dans leur maison, les emploient à des fonctions serviles, par exemple, servir à table, mêler le vin, conduire des chiens en laisse, ou encore tenir l'étrier aux belles dames qui montent à cheval. Il s'indigne surtout contre ceux qui se croient quittes envers la religion parce qu'ils ont à leur solde un prêtre, généralement un prêtre indigne, et qui vendent les églises, les monastères, les tombeaux mêmes, élevés par la piété de leurs ancêtres. De même qu'il surveillait sévèrement l'éducation et l'administration des clercs de son diocèse, ainsi réclame-t-il avec énergie la restitution des innombrables biens ecclésiastiques confisqués aux époques précédentes. Il veut l'Église riche, respectable ; il la veut aussi obéie : les évêques sont les vrais directeurs du peuple. Ce qu'on doit d'abord demander à Dieu, c'est d'inspirer au roi une administration juste et régulière, telle qu'à son abri les pasteurs puissent faire paître le troupeau « selon la discipline ». Et au-dessus de tous les rois, il y a le Saint-Siège : le premier, ou un des premiers, Agobard émet l'exigence que les rois, que l'empereur se soumettent sans restriction aux décrets du pape.

Le second point, c'est l'élévation et la pureté de ce qu'on pourrait appeler la philosophie religieuse d'Agobard. Si sa théologie proprement dite n'a rien de remarquable, s'il est fidèle, ou du moins se flatte d'être fidèle aux opinions traditionnelles, et si l'on serait tout à fait téméraire d'essayer de faire de lui, avec un de ses biographes [1], un précurseur de Luther et de Calvin, en revanche il faut le louer de son zèle à défendre en toute occasion la pureté du dogme

[1] Rozier.

chrétien et de la morale chrétienne contre l'invasion des idées fausses et des pratiques barbares. S'agit-il du dogme de l'inspiration ? il s'élève contre ces esprits grossiers qui croient à l'inspiration *littérale*, qui veulent que Dieu place les paroles elles-mêmes dans la bouche de ses interprètes. S'agit-il du recueil des chants d'église ? il en proscrit, onze siècles avant Pie X, les airs de fantaisie et les paroles frivoles, pour n'y laisser figurer que l'Ecriture elle-même. Dans la question qui agitait alors profondémnnt l'Occident et l'Orient, celle du culte des images, Agobard prend résolument parti contre ce culte, surtout adressé aux images des saints ; il s'exprime à ce sujet avec un radicalisme qui frise l'hérésie : « De même, dit-il, qu'Ezéchias a détruit le serpent d'airain, il faudrait détruire toutes les images de saints, les râcler et les gratter jusqu'à les réduire en poussière ! » S'agit-il enfin du droit ? Agobard, frappé des inconvénients des législations multiples et contradictoires, souhaite un code unique pour tous les chrétiens ; mais surtout il s'élève contre les codes comme la loi Gombette (la loi des Burgondes), qui n'admettait pas la preuve testimoniale et recourait à tout propos au duel judiciaire ou au prétendu « jugement de Dieu », c'est-à-dire aux épreuves de l'eau et du feu. L'une et l'autre coutume lui paraît absurde. Dans le duel, on peut être vaincu sans être coupable : ce sont des combats impies, *impia certamina*. L'épreuve par l'eau et par le feu porte à tort le nom de jugement de Dieu, puisque Dieu ne l'a jamais prescrite, et là-dessus il aligne des textes de la Bible qui prouvent que Dieu a ordonné de placer dans chaque ville des juges intelligents et des magistrats intègres, non des fers rouges et des chaudières bouillantes.

Le troisième et dernier point à noter, c'est la courageuse polémique d'Agobard contre les superstitions qui foisonnent dans la religion des hommes de son temps, à peine sortis du paganisme et toujours prêts à y rentrer. Dans un traité spécial il combat une opinion qui s'était répandue dans son diocèse : que la grêle et le tonnerre pouvaient être produits suivant le caprice des hommes. Renouvelant une antique légende, dont le *folklore* de tous les pays garde des traces, les Lyonnais croyaient que certains hommes appelés *tempestarii* soulevaient des orages par leurs incantations.

On parlait d'une contrée appelée *Magonia* d'où venaient des navires à travers les airs : les fruits abattus par la grêle étaient transportés par ces navires dans la contrée de Magonia. Un jour même on présenta à l'évêque plusieurs personnes que l'on croyait descendues de ces navires aériens et à qui la foule voulait faire un mauvais parti. Agobard, non sans peine, obtint leur délivrance, mais cela ne lui suffit pas ; il essaya, par des raisonnements fondés sur l'Écriture sainte, de déraciner complètement l'absurde superstition « qui attribue à l'homme ce que Dieu seul peut accomplir ». Ses raisonnements, encore qu'un peu trop théologiques pour notre goût, ne manquent pas de saveur et de bon sens ; par exemple, il demande pourquoi ces prétendus auteurs de grêle ne savent pas faire aussi de la pluie, et pourquoi l'on ne s'adresse pas à eux dans les mois de sécheresse ? En admettant même qu'on recueille des aveux touchant des faits de ce genre, ils seraient sans valeur : c'est sous l'influence du diable que les sorciers se reconnaissent coupables de crimes qu'ils n'ont jamais commis. Plût à Dieu que ces paroles eussent trouvé plus d'écho au moyen âge ! Que de bûchers elles auraient éteints à propos !...

Agobard n'est pas plus crédule ni plus tendre aux prétendus miracles qu'on lui signale ici ou là. Dans le diocèse de Narbonne des hommes ont été atteints, sans cause apparente, d'épilepsie, de plaies, de brûlures ; ils ont reçu des coups de pierre ou de bâton assénés par la main de démons invisibles. Tout cela se traduisait, comme de nos jours, par des pèlerinages lucratifs et des offrandes copieuses. Agobard ne voit dans ces récits que sottise, ostentation et superstition : *inanitas fidei aut delectatio vanitatis*. Ceux qui apportent leur argent à l'église de saint Firmin feraient bien mieux d'exercer la charité envers les pauvres et d'écouter l'exhortation du prophète Michée : « Savoir rendre la justice, aimer la miséricorde et marcher dans l'humilité avec Dieu. »

Ces quelques échantillons de la polémique d'Agobard contre les erreurs de son temps me paraissent suffisants pour justifier le mot de l'historien des lumières du moyen âge, Reuter, qui l'appelle : « la tête le plus lucide du IXe siècle », et d'Henri Martin, qui,

indépendamment de Reuter, et presque en même temps a reconnu en lui « l'homme le plus éclairé qu'eût formé le siècle de Charlemagne ».

II

Il semblerait, à première vue, que ce chrétien « éclairé », cet évêque intègre, cet ami du droit et de l'unité législative, pénétré de la lecture de la Bible, et surtout de l'Ancien Testament, il semblerait, dis-je, qu'Agobard eût dû observer envers les Juifs de son temps, sinon une attitude bienveillante, du moins une neutralité équitable, et les défendre au besoin contre la violence brutale et les sottes calomnies de leurs contemporains. D'autres évêques avant lui, en France, même à l'époque mérovingienne, avaient vécu familièrement avec les Juifs; des papes même, comme Grégoire le Grand, les avaient protégés contre les baptêmes forcés. Or, tout au contraire, les lettres et les mémoires d'Agobard nous montrent en lui un ennemi militant, fanatique, irréductible du judaïsme et des Juifs, qui ne se lasse pas d'appeler sur eux les sévérités de la loi et du roi, qui sème contre eux le soupçon, le mépris et la haine, qui travaille, en un mot, de toutes ses forces à rehausser la barrière qui sépare les deux confessions, à claquemurer les Israélites dans un ghetto moral et civil, en attendant le ghetto matériel. Ce contraste a frappé les historiens ; on en a cherché l'explication parfois un peu loin, par exemple dans l'origine espagnole, d'ailleurs très problématique, du bouillant archevêque [1]. En réalité, la conduite d'Agobard envers les Juifs, sans se justifier, s'explique assez facilement : d'un côté par la psychologie du personnage, de l'autre par l'état moral de son troupeau.

Nous avons dit qu'il était un esprit absolu, un caractère entier. Sa foi dans la vérité du christianisme était ardente, sans réserve ; il ne pouvait donc voir que des ennemis de Dieu et, pour ainsi dire, des ennemis personnels, dans tous ceux qui ne la partageaient pas.

[1] Wiegand.

De plus, il ne faut pas oublier qu'au commencement du xe siècle, le christianisme des populations gallo-romaines, franques et bourguignonnes, quoique vieux déjà de 3 ou 400 ans, était encore de complexion assez frêle. Ce christianisme, établi sans grande résistance, n'avait pas été fécondé par le sang des martyrs, ni cultivé par un clergé qui fût vraiment à la hauteur de sa tâche ; c'était un vernis assez superficiel qui avait recouvert le paganisme d'autrefois et n'avait pas encore pénétré les cœurs : à chaque instant, dans les croyances ou dans les pratiques de cette époque, on sent craquer ce vernis, et le vieux fond de paganisme reparaît à la surface. Le culte rendu aux images des saints dégénère en idolâtrie, des superstitions bizarres, toutes païennes de caractère et d'origine, dont nous avons cité quelques exemples, s'accréditent dans l'esprit de ces prétendus chrétiens. Bref, le christianisme des Gaules, comme une plante jeune et chétive, a besoin d'être défendu à la fois contre sa propre faiblesse et contre les souffles pestilents du dehors. La grande tâche qu'Agobard se proposa fut précisément de défendre la foi de ses diocésains contre les aberrations spontanées comme contre tout alliage, toute influence extérieure qui pût en ébranler la solidité ou en ternir la pureté. La lutte contre le judaïsme n'est qu'un des articles, un des épisodes de ce programme. Agobard voyait dans le contact journalier du judaïsme un danger pour la foi, et un danger d'autant plus menaçant que l'on affectait, en haut lieu, de l'ignorer ou de le méconnaître.

Le judaïsme avait tenu déjà une certaine place dans la Gaule mérovingienne. Venus on ne sait quand, on ne sait d'où, les Juifs de Gaule s'étaient, de très bonne heure, tournés vers l'industrie, le négoce et les carrières libérales ; ils avaient rendu des services à la société et s'étaient enrichis eux-mêmes comme orfèvres, comme médecins, comme agents politiques ; il n'y a pas trace d'animosité dans leurs rapports avec les populations chrétiennes de cette époque, et les mariages mixtes n'étaient pas sans exemple. Ce développement pacifique du judaïsme en Gaule inquiétait les évêques : l'honneur du Christ leur parut menacé. Dès le vie siècle quelques-uns baptisent les Juifs de force ; dans leurs conciles, ils insistent pour l'observation ou pour le rétablissement des prohibitions légales

imaginées par les premiers empereurs chrétiens, prohibitions qui se ramenaient à deux idées maîtresses : 1° empêcher les Juifs d'exercer une autorité quelconque sur les chrétiens; 2° empêcher les chrétiens de vivre dans la familiarité des Juifs. Comme ces mesures, quoique sanctionnées par les rois, étaient insuffisantes ou mal observées, on se décida à un remède plus radical : en 629, sur les conseils, prétend-on, de l'empereur d'Orient Héraclius, Dagobert donne à tous les Juifs de son empire le choix entre le baptême et l'exil. On a contesté la réalité de cette prescription ; elle paraît cependant bien confirmée par les faits, car à partir de cette date jusqu'à l'époque de Charlemagne, il n'est pas fait une seule fois mention de Juifs en France ; le territoire de Narbonne, où ils figurent encore, appartenait, non aux Francs, mais aux Visigoths.

Avec l'avènement de la dynastie carolingienne cet état de choses se modifia. L'empire franc s'était alors incorporé de vastes provinces en Septimanie, en Espagne, en Italie, d'où les Juifs n'avaient jamais été expulsés. On ne pouvait songer a élever des barrières intérieures ; par conséquent, l'édit de Dagobert fut abrogé, ou plutôt tomba en désuétude, et les Juifs reparurent peu à peu, même dans les anciennes provinces de Gaule et de Germanie. Les Carolingiens ne les virent pas d'un mauvais œil, et ils avaient pour cela d'excellentes raisons économiques.

Un grand changement s'était, en effet, accompli dans le monde par l'expansion de l'islamisme et la conquête arabe. Le bassin méditerranéen se trouvait désormais coupé en deux : d'une part le groupe des États chrétiens, qui se résumait dans les deux empires d'Occident et d'Orient, d'autre part la ceinture des pays musulmans qui les enserraient à l'Est, au Sud et à l'Ouest, depuis le Taurus jusqu'aux Pyrénées. Entre ces deux groupes territoriaux les relations de commerce étaient nécessaires, car chacune produisait des denrées qui manquaient à l'autre, mais ces relations étaient rendues singulièrement difficiles par l'éloignement, par l'insécurité des mers sillonnées de pirates et des routes infestées de brigands, par l'antagonisme que créait la différence des religions, par les hostilités presque permanentes qui régnaient sur toutes les frontières.

Les populations occidentales n'avaient encore aucune éducation

commerciale. Les Syriens, qui au VIe siècle avaient presque monopolisé le commerce d'Orient, étaient maintenant, pour la plupart, musulmans et avaient désappris le chemin des Gaules. Dans ces conditions, il ne restait guère que les Juifs pour jouer le rôle d'intermédiaires. Ni musulmans, ni chrétiens, ils étaient, sinon admis, du moins tolérés, par les deux groupes à la fois religieux et ethniques qui se partageaient le monde ; eux seuls pouvaient servir de trait d'union, et avec leur vive intelligence, leur souplesse d'échine et de cerveau, leur facilité à se déplacer et à baragouiner toutes les langues, ils paraissent avoir rempli ce rôle à la satisfaction des deux parties et à leur propre avantage.

Les textes ne sont pas nombreux, mais ils ne laissent aucun doute sur ce point. Les Juifs fournissaient aux États chrétiens des négociateurs et des négociants. Un Juif, Isaac, accompagna, en qualité de drogman sans doute, l'ambassade que Charlemagne envoya au calife Haroun et seul revint de cette longue mission. Des marchands juifs étaient établis dans tous les grands centres, depuis Aix-la-Chapelle jusqu'à Narbonne. Ils approvisionnaient de leurs denrées les villes, les plaids, les armées [1]. Ils avaient des navires sur la Méditerranée et allaient chercher jusqu'en Palestine des marchandises précieuses, qu'ils rapportaient en Italie et en Gaule. D'autre part et surtout, ils achetaient par milliers des esclaves, que fournissaient à cette époque en abondance les guerres incessantes des Francs et des Byzantins contre les peuples slaves du Balkan et du Danube ; les prisonniers slavons vendus à l'encan étaient si nombreux que le nom même de *Slaves*, *Slavons* ou *Esclaves* devint alors synonyme de *serf* et remplaça peu à peu les termes classiques d'autrefois. Ces esclaves, dont la vie économique de ce temps-là ne pouvait se passer, les Juifs s'en servaient selon les cas pour eux-mêmes, pour l'exploitation de leurs terres ou pour leurs besoins domestiques, mais ils en faisaient aussi un grand commerce sur les marchés de la Gaule chrétienne et même de l'Espagne sarrasine.

La preuve de l'intérêt supérieur que l'on attachait alors à la sécurité du négoce juif nous est fournie par des « lettres de protection »

[1] Lothaire, dans les *Regesta* d'Aronius, n° 60.

que Louis le Pieux accorda à divers marchands de cette religion et dont l'emploi devait être assez répandu pour qu'on les ait insérées comme modèles dans le recueil des « formules » de ce temps-là. Ces lettres commencent par garantir aux intéressés la sécurité de leurs personnes et de leurs biens contre la violence et la calomnie. Ils obtiennent le droit absolu d'échanger ou de vendre tous leurs biens, meubles ou immeubles, de vivre d'après leurs lois et d'employer des mercenaires chrétiens, excepté les jours de fête et dimanches. Ils ont le droit d'acheter des esclaves *étrangers* et de les vendre à l'intérieur de l'empire [1]. En cas de contestations entre juifs et chrétiens, le chrétien demandeur doit présenter trois témoins juifs et autant de chrétiens. Défense de les soumettre au jugement de Dieu (par l'eau et le feu), défense de les frapper de verges, à moins qu'il ne soit établi d'après leurs propres lois qu'ils ont violé les articles (*capitula*) édictés à leur sujet. Défense *sous peine rigoureuse* de débaucher les esclaves des Juifs ou de les baptiser contre le gré de leurs maîtres. Enfin les impétrants sont placés sous la garde et mainbournie (*mundeburdo*) du roi, et quiconque attente à leur vie paiera au Trésor royal 10 livres d'or, somme considérable pour l'époque.

Un article de ces privilèges fait allusion à un édit spécial sur les Juifs, dont il est encore question ailleurs, mais qui s'est perdu, car les prétendus capitulaires *de Judaeis* qu'on lit sous le nom de Charlemagne et de Louis le Pieux sont de fabrication bien postérieure. Nous savons seulement qu'il y avait un magistrat spécial chargé de veiller à l'observation des capitulaires soit par les Juifs eux-mêmes, soit par les chrétiens. Ce haut fonctionnaire portait le titre de *magister Judaeorum* ; au temps où nous sommes le titulaire s'appelait Everard.

III

Parmi les négociants juifs nommément privilégiés dont nous possédons les diplômes, il y en a plusieurs de Lyon. Et, en effet, cette

[1] L'exportation des esclaves était défendue en principe.

place de commerce avait dû particulièrement attirer les Juifs par les avantages de sa situation. Placée au croisement des routes qui mènent de Paris en Italie et d'Allemagne en Espagne, Lyon était véritablement le foyer commercial de la monarchie carolingienne ; la communauté juive y prit une importance rapide. Elle était, croit-on, principalement agglomérée au pied de la colline qui s'appelle aujourd'hui Fourvière [1], mais il n'y avait pas alors de « juiverie » proprement dite. Les Juifs vivaient parmi les chrétiens de Lyon et en bons termes avec eux ; on se rencontrait au marché, on achetait et on vendait les uns aux autres, on s'offrait à dîner ; les chrétiens visitaient les synagogues. C'est précisément l'intimité de ces rapports qui finit par alarmer l'orthodoxie d'Agobard et qui le décida à entrer en campagne.

Sur les détails de cette campagne et, en général, sur toute la question juive de cette époque, nous sommes renseignés principalement par cinq écrits d'Agobard, dont voici la liste par ordre chronologique (d'après Simson et Aronius) :

1° *Ad proceres palatii I* [2] (lettre à ses amis de la cour au sujet du baptême des esclaves juifs) (Migne, t. CIV, p. 101). Ecrite vers 824 ;

2° *Ad proceres palatii II* [3] (même sujet) (Migne, p. 174). Date : 826 ou 827 ;

3° *De insolentia Iudaeorum* (mémoire justificatif au roi au sujet de la querelle d'Agobard avec les Juifs et leurs défenseurs) (Migne, p. 69). Date : 827 ?

4° *De iudaicis superstitionibus* (mémoire collectif des évêques Agobard, Faova et Bernard au roi contre les superstitions des Juifs, annexé au précédent) (Migne, p. 77). Date : 827 ;

5° *Ad Nibridium* [4] (lettre à Nibrid, évêque de Narbonne, pour lui recommander de rompre les relations sociales de ses ouailles avec les Juifs) (Migne, p. 107). Date : 828.

Agobard, comme il l'avoue lui-même, prit l'offensive. Son pre-

[1] C'est là que se trouve, en effet, la rue *Juiverie*.
[2] Vulgo : *Consultatio et supplicatio de baptismo iudæorum mancipiorum.*
[3] Vulgo : *Contra præceptum impium de baptismo iudæorum mancipiorum.*
[4] Vulgo : *De cavendo convictu et societate iudaica.*

mier acte fut de prêcher une série de sermons où il engageait ses fidèles à rompre ou, tout au moins, à réduire au minimum leurs relations d'affaires et de société avec les Juifs. Ces sermons ne se sont pas conservés, mais Agobard nous en a donné lui-même la substance dans son mémoire au roi (*De insol. iud.* 3-4). Voici la longue série des recommandations qu'il adressait à son troupeau :

1° *Ne pas vendre aux Juifs des esclaves chrétiens.* C'est l'application du principe proclamé par les empereurs chrétiens et les conciles du VIe siècle, que le Juif ne doit avoir aucune autorité sur un chrétien ;

2° *Ne pas tolérer que les Juifs vendent des chrétiens aux Sarrasins d'Espagne.* Plus tard Agobard prétendra que les marchands juifs *volent* à Lyon, Arles et ailleurs des enfants chrétiens pour les vendre en Espagne ;

3° *Ne pas permettre que les Juifs prennent dans leurs maisons comme ouvriers ou employés à gages des chrétiens.* Même principe que le n° 1 ;

4° Il y a des femmes chrétiennes qui célèbrent le sabbat avec les Juifs, des chrétiens qui travaillent le dimanche : ce scandale doit cesser ;

5° Pendant le carême, les chrétiens ne doivent pas prendre des repas avec les Juifs ;

6° A la même époque, il ne faut pas souffrir que les mercenaires (païens) au service des Juifs mangent de la viande ;

7° Les chrétiens ne doivent plus acheter aux Juifs de la viande égorgée et dépecée par eux ni la revendre aux chrétiens. En effet, les Juifs ont coutume de vendre aux Chrétiens la viande qui, pour quelque motif, est devenue impure à leurs yeux (par exemple si le foie est lésé, si le poumon adhère à la plèvre, s'il n'y a pas de fiel, etc...), ils l'appellent « bétail de chrétiens » (*christiana pecora*) ;

8° Pour la même raison les chrétiens ne doivent plus acheter ni boire du vin juif, car les Juifs ont l'habitude de vendre aux chrétiens du vin souillé, par exemple, celui qui est tombé par terre à un endroit immonde.

Enfin Agobard accuse les Juifs de blasphémer quotidiennement le nom du Christ et les chrétiens dans leurs prières. (Allusion à l'im-

précation contre les *Minim* qui se trouve dans la prière des 18 bénédictions).

Cette liste de griefs est longue; pourtant elle est moins remarquable par ce qu'on y trouve, que par ce qu'on n'y trouve pas. Il ne vous a pas échappé, en effet, que de tous les reproches qui formeront au XIIIe et au XIVe siècles la monnaie courante de la polémique antisémite, pas un seul ne figure encore dans cette énumération; les Juifs ne sont accusés ni d'usure, — preuve que le commerce d'argent n'était pas encore dans leurs mains — ni de sacrilèges contre les hosties, ni de « meurtre rituel ». La calomnie, on le voit, renouvelle de temps en temps son répertoire ; seul l'esprit qui l'anime est invariable.

Un autre point à noter, c'est que dans toutes ces réclamations contre le commerce d'esclaves des Juifs, il n'y a pas un mot contre l'institution même de l'esclavage, qui était cependant la source de tout le mal; tant s'en faut que l'Eglise ait aboli l'esclavage, qu'elle n'a jamais songé à le condamner!

Voici, d'après Agobard lui-même [1], par quelle parabole il terminait cette longue philippique : « Si un homme aime son seigneur et lui est attaché, et qu'il sache qu'un autre homme est l'ennemi de ce seigneur, médit de lui, l'insulte, le menace, il ne voudra ni être l'ami de cet homme, ni s'asseoir à sa table, ni partager ses aliments. S'il le fait et que son seigneur le sache, comment pourrait-il croire encore à sa fidélité ? Par conséquent, comme nous savons de source certaine que les Juifs blasphèment le nom de notre Seigneur Jésus-Christ et de ses fidèles chrétiens, nous avons le devoir de nous abstenir de partager leurs aliments et leurs boissons, et de nous conformer là-dessus aux exemples et aux préceptes édictés par les Saints Pères. D'ailleurs, puisqu'ils vivent parmi nous, nous ne devons ni leur témoigner de malveillance, ni attenter à leur vie, à leur santé, à leur fortune. Contentons-nous d'observer la règle de l'Eglise, règle nullement obscure, mais clairement exprimée, qui nous prescrit d'être à leur égard à la fois humains et prudents. »

Ces recommandations qui, sous une forme pateline, n'en ten-

[1] *De insol. Iud.*, 4.

daient pas moins à la rupture de tous rapports d'amitié et de commerce entre Juifs et chrétiens, étaient de nature, on le comprend, à provoquer une vive irritation chez les Juifs de Lyon, froissés dans leur amour-propre et lésés dans leurs intérêts. Mais Agobard ne s'en tint pas là, et, parallèlement à sa campagne d'exclusion sociale, il entreprit une campagne de prosélytisme. Il ne s'attaqua pas aux Juifs eux-mêmes, qui paraissaient trop réfractaires. Il en convient dans sa lettre à Nibridius : « Avec quelque bienveillance que nous les traitions, nous ne réussissons pas à les attirer à la pureté de notre foi spirituelle : au contraire, plusieurs d'entre nous, partageant volontiers avec eux les mets du corps, se laissent aussi séduire par leur nourriture d'esprit. » Il laisse donc les maîtres pour entreprendre leurs esclaves, étrangers et païens pour la plupart, dont le grand nombre tentait l'esprit missionnaire de l'ardent archevêque. Ces esclaves vivaient dans les maisons des Juifs, mais, afin d'apprendre la langue du pays (latin ou roman), ils fréquentaient les écoles ouvertes à l'archevêché (*inter nos discunt linguam nostram*). Agobard et ses prêtres profitaient de cette circonstance pour leur inculquer, en même temps que les notions de la langue, celles de la religion chrétienne. On les faisait assister à la messe, on leur parlait de la foi (*audiunt de fide*), on les amenait insensiblement au baptême. Une fois l'esclave baptisé, il invoquait les canons de l'Eglise qui ne permettaient pas à un Juif de garder des esclaves chrétiens, et il exigeait que le maître juif le mît en liberté ou, tout au moins, le cédât à un maître chrétien moyennant un prix fixé jadis par le concile de Mâcon (canon 16) ; le prix, naturellement, ne correspondait pas toujours à la réalité, et les Juifs refusaient par principe de l'accepter.

Ce petit manège, qui paraît s'être prolongé avec succès pendant plusieurs années, était en contradiction avec les ordonnances impériales. Nous avons noté, dans les privilèges accordés par Louis à des marchands de Lyon, une clause interdisant absolument de convertir les esclaves des Juifs sans le consentement de leurs maîtres, et cela sous des peines corporelles et pécuniaires pour le convertisseur [1].

[1] Privilège de Donatus et Samuel (n° 30. Rozière, 27. Aronius, 81).
Suggesserunt etiam iidem Iudei celsitudini nostræ de quibusdam hominibus, qui

Cette interdiction est fondée, suivant Louis, sur les canons mêmes de l'Eglise (il s'abstient malheureusement de dire lesquels); il y a tout lieu de croire qu'elle ne figurait pas seulement dans des privilèges spéciaux, à titre exceptionnel, mais qu'elle avait été répétée dans la loi générale, les capitulaires que l'empereur avait édictés au sujet des Juifs. Néanmoins Agobard croyait pouvoir passer outre à cette défense. Placé entre l'ordre de l'empereur et ce qu'il croyait être le plus sacré devoir d'un chrétien — propager sa religion et sauver les âmes —, obligé de choisir entre la loi humaine et la loi divine, il n'hésitait pas à se prononcer pour celle-ci. Et il se flattait, d'ailleurs, qu'il pourrait le faire impunément. On était alors dans cette période d'accalmie qui s'étend entre la diète d'Attigny (829), où Louis, « conseillé par les évêques », avait fait pénitence de l'exécution de son neveu Bernard, et la diète de Worms (829), où l'empereur, en dotant son dernier-né du royaume d'Allemanie, déchaîna la guerre civile aves ses fils aînés. Pendant ces années, deux partis se disputent l'influence à la cour : d'une part la coterie des évêques et de leurs amis, le groupe clérical ayant pour chefs Adalhard, abbé de Corbie, son frère l'abbé Wala, et l'archi-chapelain Hilduin; d'autre part la *camarilla* de l'impératrice Judith, belle et séduisante, et de son favori — les mauvaises langues disaient son amant — le duc Bernard de Septimanie, qui voulaient émanciper l'Empereur de la tutelle ecclésiastique. Cette dernière coterie était en coquetterie réglée avec les grands Juifs de la cour, fournisseurs de vins, d'esclaves et d'autres denrées précieuses. C'est naturellement sur le parti clérical qu'Agobard comptait pour étouffer les réclamations des Juifs quand

contra christianam religionem suadent mancipia Hebræorum sub autentu christianæ religionis contemnere (?) dominos suos baptizari, vel potius persuadent illis, ut baptizentur, ut a servitio dominorum suorum liberentur ; quod nequaquam sacri canones constituunt, imo talia perpetrantes districtâ anathematis sententiâ feriendos diiudicant ; et ideo volumus, ut neque vos ipsi prædictis Hebræis hoc ulterius facere præsumatis, neque iuniores vestros ullis facere permittatis, certumque teneatis, quia quicumque hoc perpetravit, et ad nos delatum fuerit, quod absque *sui periculo et rerum suarum damno* evadere non poterit.

Privilège de David et Joseph (n° 31. Rozière, 28. Aronius, 82).

Et nemo fidelium nostrorum præsumat eorum mancipia peregrina sine eorum consensu ac voluntate baptizare.

ceux-ci commencèrent à porter plainte à la cour contre la violation réitérée de leurs privilèges.

Adalhard, Wala et le chancelier Helisachar cherchèrent tout d'abord à styler le *magister Iudaeorum*, Everard ; mais celui-ci, comme dit Agobard, « ne se montra pas raisonnable » : en d'autres termes, il fit son devoir et transmit en haut lieu les plaintes des Juifs. Agobard fit alors le voyage de la cour, mais, d'après son propre récit, ne se montra pas brillant. Il raconte[1] comment, placé en présence de ses accusateurs et de ceux qui avaient pris en main la requête des Juifs, il se borna à murmurer quelques paroles confuses (*mussitantem potius quam loquentem*). Ensuite ses amis (Adalhard et consorts) entrèrent chez l'empereur pour le justifier, mais Agobard lui-même dut faire antichambre (*ego steti ante ostium*). Admis enfin en présence de Louis, il ne reçut de lui aucune bonne parole, mais simplement la « permission », c'est-à-dire l'ordre, de rejoindre son diocèse. Agobard, troublé, pris de fausse honte, n'attendit même pas de savoir ce que l'empereur avait répondu à ses amis et regagna précipitamment son siège épiscopal (*recessi turbatus, arripui iter incertus, perveni domum confusus, resedi afflictus*).

Une fois rentré à Lyon, l'archevêque réfléchit sur la gravité de son cas et écrivit une lettre à ses protecteurs ; il la fit porter par un homme de confiance, qui était chargé de la compléter par des explications orales. Dans cette lettre, Agobard se faisait très petit garçon : il *consulte* ses amis sur la marche à tenir à l'égard des esclaves des Juifs ; il *sollicite* un ordre impérial ; en attendant, il rend compte de sa conduite et cherche à la justifier par des considérations mystiques : « Le vrai maître de l'esclave est-il celui qui a payé 20 ou 30 sous (d'or) pour le posséder, ou le Seigneur Dieu qui l'a créé ? Les Pères de l'Eglise, les apôtres ont-ils attendu, pour baptiser les esclaves païens, la permission de leurs détenteurs ? L'empereur lui-même ne dispense-t-il pas le baptême aux peuples étrangers qu'il conquiert, et comment consentirait-il à garder des sujets païens qui *désirent* le baptême ? » Agobard avoue, d'ailleurs, son inquiétude : « Si je refuse le baptême aux Juifs ou à leurs esclaves qui le de-

[1] *Ad prozeres*, I, p. 101, Migne.

mandent, je redoute la condamnation divine; si je l'accorde, je crains d'offenser les hommes et d'assurer la ruine de ma maison. » Et il joint à sa lettre un petit mémoire (*parvum breviculum*) des dommages qu'il a déjà subis de ce chef, sans doute des amendes ou dommages-intérêts qu'il a été condamné à payer aux Juifs lésés par son intervention.

L'affaire, déjà sérieuse, s'aggrava bientôt à la suite d'une conversion plus scandaleuse encore que les précédentes. Il s'agissait, non plus d'un esclave païen, mais d'une Juive, esclave de Juifs, qu'Agobard avait su amener au baptême et qui, après cela, s'était enfuie de chez ses maîtres. Cette fois les Juifs crièrent très fort et prétendirent ressaisir la fugitive. Agobard avisa immédiatement ses amis de cour des tracasseries qu'on lui faisait (*scripsi sinceritati vestrae singulos breves indiculos* [1]) Et la femme elle-même, qui avait sans doute été à l'école de l'archevêché, écrivit pour se mettre sous leur protection. Mais les Juifs étaient bien armés : ils exhibaient un édit (*praeceptum*) de l'empereur interdisant formellement de baptiser un esclave juif sans le consentement de son maître ; il ne s'agit donc pas d'un privilège spécial à tel ou tel marchand, mais d'une disposition générale qui avait peut-être été promulguée ou renouvelée précisément à la suite des premières plaintes portées contre Agobard. Le bouillant prélat écrit à Wala et à Hilduin qu'il ne peut pas croire qu'un édit aussi contraire aux canons de l'Eglise ait été signé par l'empereur « très pieux et très chrétien », et il appelle les textes à la rescousse. L'Esprit Saint n'a-t-il pas dit : « Allez et instruisez tous les peuples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » ? Les apôtres ont baptisé non seulement des esclaves contre le gré de leurs maîtres, mais des femmes et des enfants d'empereurs et de consuls contre le gré de leurs maris et de leurs pères. Saint Paul a fait des recrues dans la maison même de l'empereur Néron. Enfin Dieu a dit : « Tu ne craindras que ton Seigneur Dieu, tu ne suivras que lui seul ! » Jamais peut-être le conflit entre la loi d'Etat et la loi d'Eglise n'avait présenté une apparence aussi aiguë et presque tragique.

[1] *Ad proceres*, II.

IV

Cependant l'orage s'amoncelait sur la tête d'Agobard. Le *magister* Everard lui écrivait des lettres menaçantes, annonçant l'envoi de *missi* impériaux chargés de le juger et de le punir. Ces nouvelles le désolent ; elles entravent le zèle des néophytes éventuels, l'œuvre sainte de propagande. Agobard supplie ses amis d'intervenir auprès de l'empereur pour faire cesser cette terreur et cette impiété. Qu'on sache bien qu'il ne s'agit pas de violence ni de conversions forcées : « Nous ne prétendons pas leur enlever leurs fils ou leurs esclaves par force, mais qu'on ne refuse pas au moins de recevoir ceux qui quittent l'infidélité pour la foi. »

Tout cela était fort éloquent et même assez habile, mais ne fit aucun effet. L'empereur avait pris fort mal l'insubordination prolongée de l'archevêque, son mépris persistant des lois et des ordonnances royales : il était décidé à en finir. Tout d'abord les Juifs de Lyon reçurent et communiquèrent aussitôt à Agobard un diplôme impérial (*indiculum*)[1] qui reconnaissait le bien fondé de leurs réclamations ; un autre exemplaire en fut adressé au vicomte du *pagus Lugdunensis*, c'est-à-dire au représentant le plus élevé du pouvoir civil et judiciaire dans le district. Ces documents étaient bien en règle, scellés de l'anneau royal. Néanmoins Agobard affecta d'en contester l'authenticité et méprisa les injures et les menaces des Juifs qui avaient sollicité l'envoi de *missi* impériaux pour le mettre à la raison. Mais il fallut bientôt déchanter. A quelque temps de là arriva Everard, le *magister Judaeorum* en personne, qui confirma les dires des Juifs et annonça que l'Empereur était violemment irrité de la conduite de l'archevêque. Les *missi* étaient en route ; Agobard jugea prudent de ne pas les attendre et, sous prétexte d'aller régler un différend survenu entre les moines de Nantua, s'éclipsa de Lyon.

Voilà les *missi*, Frédéric et Gerrich, à Lyon, munis d'un mandat qui fixait l'indemnité journalière à laquelle ils avaient droit — indemnité qui devait être à la charge d'Agobard — et de capitulaires

[1] *De insol. Jud.*, 2.

(*capitularia sanctionum*) qui donnaient définitivement gain de cause aux Juifs. Ceux-ci, selon Agobard, exultèrent, tandis que la consternation régnait chez les chrétiens : « Vos *missi*, écrit-il à l'empereur, se sont montrés terribles pour les chrétiens et pleins de douceur pour les Juifs... Des chrétiens sont en fuite, d'autres se sont cachés ou sont mis aux fers (*? districti*). Les Juifs triomphent et prescrivent insolemment aux chrétiens ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire; ils blasphèment en leur présence le Seigneur et le Sauveur Jésus-Christ. » Le peuple de Lyon, ému par les sermons d'Agobard, s'était longtemps persuadé que les Juifs étaient aussi mal vus de l'empereur que de l'évêque. Les *missi* se chargent de démontrer le contraire. « Ils vont murmurant aux gens dans le tuyau de l'oreille que les Juifs, loin d'être abominables à vos yeux, vous sont chers ; les gens de leur suite ajoutent que certains Juifs, à la cour, ont plus de crédit que les chrétiens. » Agobard, informé de ces propos, adresse de Nantua des lettres et messages aux *missi* pour les prier de faire connaître leurs volontés, se déclarant prêt à y obéir. Mais l'heure était passée de ces finesses dilatoires ; les *missi* ne voulurent rien entendre et continuèrent impitoyablement leur œuvre de justice ; les choses arrivèrent au point que plusieurs prêtres, menacés nominativement, furent réduits à se cacher. Agobard voit là une image à peine réduite des persécutions de l'Eglise [1].

L'archevêque, à bout d'expédients, s'adresse alors à l'empereur lui-même. Il lui fait, à sa manière, le récit de ce qui s'est passé, et lui résume ses sermons contre les Juifs, cause véritable de leur haine et de la persécution que leurs amis ont déchaînée contre lui. Il fait appel à la piété de l'empereur et tâche d'éveiller sa susceptibilité en lui dénombrant les vantardises des Juifs, l'importance et le crédit qu'ils s'arrogent, l'abus scandaleux qu'ils en font. Ce passage, un des plus curieux de toute cette polémique, mérite d'être reproduit en entier [2].

« Les Juifs, abusant de la simplicité des chrétiens, se targuent mensongèrement d'être chers à vos yeux à cause des patriarches dont ils descendent. Ils racontent qu'ils ont entrée d'honneur chez

[1] *De insol. Iud.*, 3 ; 2.
[2] *De insol. Iud.*, 5.

vous et sortie pareille ; que des personnes très distinguées désirent entendre leurs discours et recevoir leurs bénédictions et déclarent souhaiter un législateur tel que celui des Juifs. Alors que nous défendons aux chrétiens de boire du vin juif, ils assurent que vos conseillers leur en ont acheté pour de fortes sommes. Ils déclarent n'avoir pas trouvé dans les canons le texte où je m'appuie pour défendre aux chrétiens de manger et de boire avec les Juifs. Puis ils exhibent des ordonnances signées de votre nom, revêtues de votre sceau d'or, et qui renferment pourtant des paroles que je ne puis croire véritables. Ils montrent des robes de femmes que leurs épouses, prétendent-ils, auraient reçues en cadeau de votre famille et des matrones du palais. Ils exaltent la gloire de leurs ancêtres. Ils se vantent d'avoir reçu de vous, contrairement à la loi, le droit d'élever de nouvelles synagogues... « A Lyon, les choses en sont venues à ce point que les chrétiens ignorants prétendent que les Juifs leur prêchent mieux que nos prêtres. Les *missi* impériaux, pour que les Juifs puissent célébrer librement leur sabbat, ont ordonné de transférer à un autre jour le marché qui se faisait le samedi, laissant même aux Juifs le choix du jour de la semaine; ils prétendent que ce changement favorisera la liberté du dimanche pour les chrétiens, mais c'est tout le contraire; seuls les Juifs en profiteront. Jusqu'à présent, les personnes qui demeurent dans le voisinage venaient en ville acheter le samedi toutes leurs provisions et avaient le dimanche libre pour aller à la messe et au prône; ceux qui arrivaient de loin profitaient de l'occasion du marché pour assister à l'office du soir aussi bien qu'à celui du matin et s'en revenaient édifiés chez eux. »

Puis vient le post-scriptum où Agobard, avec une habileté de tacticien que lui envieraient les plus fins routiers parlementaires, tire sa flèche de Parthe [1] : « Je venais de dicter le mémoire ci-dessus, lorsque survint un homme qui s'était enfui de Cordoue en Espagne, et disait avoir été volé, voici vingt-quatre ans, par un Juif de Lyon, et vendu tout enfant; il a pris la fuite cette année en même temps qu'un autre homme, qui avait été volé pareillement à Arles il y a six ans,

[1] *De insol. Iud.*, 6.

par un autre Juif. J'ai fait mon enquête et j'ai trouvé des gens qui connaissaient l'homme de Lyon ; on m'a conté, à cette occasion, que ce Juif avait volé d'autres enfants chrétiens, qu'il en avait acheté et vendu plusieurs ; cette même année, m'a-t-on dit, un autre Juif a volé et vendu un autre enfant. Beaucoup de chrétiens sont vendus par des chrétiens et achetés par des Juifs *qui accomplissent sur eux des choses horribles et qui sont trop honteuses pour qu'on les écrive.* » On a supposé, non sans vraisemblance, qu'Agobard insinuait par là que les marchands juifs fournissaient aux musulmans d'Espagne des esclaves... de tout repos pour la garde de leurs harems. Vraie ou fausse, on remarquera avec quelle habile imprécision l'accusation est formulée, on devine quel effet ces insinuations vagues et anonymes devaient produire sur des esprits simples et prévenus.

A ce mémoire justificatif était annexée une longue épître rédigée en commun par Agobard et par ses collègues, les évêques Bernard de Vienne et Faova (Eaof) de Chalons, pour exposer à l'empereur ce qu'ils appellent les « superstitions des Juifs » et leurs calomnies contre la religion chrétienne. Les Juifs racontent à leur façon l'histoire de Jésus et de Pierre, ils soutiennent que les chrétiens adorent des idoles, que les miracles obtenus par l'intercession des saints le sont en réalité par le Diable[1]. Au lieu de vous analyser plus longuement ce volumineux mémoire, permettez-moi de vous citer l'appréciation d'un écrivain protestant, M. Wiegand, qui a plaidé les circonstances atténuantes pour Agobard : « Aucun document, dit-il, ne traduit avec une franchise plus effrayante l'exclusivisme fanatique du parti clérical. Les trois évêques veulent ouvrir les yeux de l'empereur crédule et ignorant sur les superstitions des Juifs, en invoquant les autorités ecclésiastiques de tous les siècles. Déjà dans l'ancienne Eglise, tous les docteurs, tous les Pères éclairés — et ils en donnent la liste — ont flétri l'entêtement obtus des Juifs. Leurs jugements se sont imposés aux conciles francs dont les canons réclament sans cesse une séparation rigoureuse entre les chrétiens et cette secte maudite. Ils s'inspirent en cela de l'exemple de l'apôtre Jean qui écarta, avec la même énergie, l'hérésiarque juif

[1] J'emprunte les termes de l'analyse de M. Israël Lévi, *Études sur les Juifs de France*, dans le Rapport au Séminaire israélite pour 1903.

Cérinthe. Or, entre l'Eglise et l'hérétique il y a encore quelques rapports; le Juif, lui, est l'antipode direct, absolu de l'Eglise. A l'appui de quoi Agobard invoque une longue série de fables talmudiques, amassées sans critique, et compile dans l'esprit le plus exclusif les paroles des prophètes, du Christ et des Apôtres sur les Juifs; la conclusion de tout ce morceau, c'est que l'Eglise et la Synagogue sont aussi séparées l'une de l'autre que Garizim et Ebal, le mont béni et le mont maudit. L'œil plonge ici dans un hideux mélange de déraison et de passion. Et ce qui dégoûte le plus, conclut M. Wiegand, c'est de voir cet antisémitisme fanatique se draper en religion de la paix, et se poser en évangile destiné à faire le bonheur des nations. »

Je me reprocherais d'essayer de corriger ou de compléter ce jugement autorisé et impartial. Je veux seulement ajouter que, si Agobard ne peut être absous du reproche de parti pris fanatique, ni même de celui de mauvaise foi, ses adversaires ne peuvent pas non plus être acquittés du reproche de superstition qu'il leur adresse. Si l'on examine avec soin les « mensonges exécrables » ressassés par Agobard, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas seulement de « fables talmudiques », comme le croit M. Wiegand, mais de *midraschim* de date plus récente venus d'Asie et d'Afrique. Le travestissement de l'histoire de Jésus, c'est déjà une esquisse du *Toldoth Yeschou*. D'autres traits sont empruntés au *Schiour Koma*, « cet ouvrage de basse mystique et de gnosticisme grossier, qui représente Dieu sous une forme corporelle, lui attribuant des membres et des organes, des doigts inflexibles, un corps porté par des bêtes »[1]. Tous ces livres enfin se rattachent au *Sèfer Yecira*, « ce traité de cosmogonie mystique, qui fit jouer aux lettres de l'alphabet, éternelles comme Dieu, divers rôles dans la création du monde[2] ». Ainsi, dès sa première apparition en Occident, le « charlatanisme des cabbalistes », pour parler comme Spinoza, a eu non seulement pour effet de dégrader la religion et de corrompre le bon sens des Juifs, mais encore de les exposer à de légitimes railleries et de fournir une arme redoutable à leurs ennemis. Le mensonge et l'erreur se payent toujours.

[1] Israël Lévi, *op. cit.*
[2] *Ibid.*

Malgré l'orage qui avait fondu sur lui, Agobard ne se tint pas pour battu, n'abandonna pas une ligne de ses doctrines, pas un pouce de ses prétentions. Pendant que les *missi* étaient encore à Lyon, occupés à régler les affaires des Juifs, il écrivit au vieux Nébrid, évêque de Narbonne, un survivant du temps de Charlemagne, la lettre « exhortatoire » qui est le dernier en date, et non le moins virulent, de ses factums antijuifs. Agobard rappelle à son collègue la croisade qu'il a entreprise pour détourner ses diocésains de tout commerce avec les « infidèles », par quoi il faut entendre non les païens, qui n'existent pas dans son diocèse, mais les Juifs « très répandus à Lyon et dans les villes voisines » (*qui in nostra hac et in nonnullis aliis vicinis urbibus videntur esse diffusi*). Suit un parallèle entre les fils de la lumière et ceux des ténèbres, la chaste fiancée qu'est l'Eglise et la vieille courtisane ridée qu'est la Synagogue. Agobard insiste sur le danger pour la foi que présentent les rapports de table et de société entre Juifs et chrétiens : « Par là, quelques chrétiens arrivent à fêter le sabbat avec les Juifs et à violer le saint repos du dimanche. Ils transgressent les jeûnes prescrits. Beaucoup de femmes vivent aux gages des Juifs comme domestiques ou comme ouvrières; il y en a qu'ils détournent de leurs devoirs.» La domination insolente et décevante des Juifs, c'est la prostitution de toute la communauté chrétienne : « ils se targuent, d'une bouche superbe, d'être la descendance des patriarches, la race des justes, les fils des prophètes », oubliant les injures dont leurs propres prophètes les ont accablés. « Des hommes du peuple, des paysans se laissent entraîner dans un tel océan d'erreurs qu'ils voient dans les Juifs le seul peuple de Dieu, qu'ils croient et disent entre quatre yeux que là seulement se rencontrent l'observance d'une religion pure et une foi bien plus certaine que la nôtre. » C'est pour obvier à ce péril croissant qu'Agobard a cru devoir prendre des mesures de défense légitimes; il les compare, non sans ironie, à celles que les Juifs eux mêmes avaient jadis prises pour se séparer des idolâtres. Il faut que le peuple chrétien s'interdise d'habiter, de manger, de boire avec les Juifs; par là seulement on évitera le danger redoutable qui menace les âmes à leur contact. « Les *missi* et Everard ont essayé de détruire cet ouvrage de notre religion et de l'ébranler sous le couvert d'édits impériaux,

Jusqu'à cette heure nous ne leur avons pas cédé, résolu de maintenir inébranlables les vérités de la loi divine et les saintes constitutions des Pères. Nous n'avons pas obéi à ces ordres néfastes; nous ne pouvons croire qu'un prince dévot, digne de Dieu, ait donné des édits contraires à la loi de Dieu, hostiles aux saints canons, dangereux pour le salut de l'Eglise. » Et Agobard invite le vieux Nibrid à rester inébranlable avec lui, jusqu'a ce que la tourmente ait passé; bien plus, à battre le rappel parmi les frères et amis, à presser ses voisins et collègues de s'associer à l'œuvre de salut commencée...

V

Nous ne savons pas, avec précision, comment se termina *juridiquement* la querelle d'Agobard et des *missi*. Il est certain cependant que le fanatique archevêque n'eut pas le dernier mot et qu'il fut réduit, sinon au silence, du moins à l'inaction. Peut-être d'ailleurs dans les années suivantes fut-il trop absorbé par les luttes politiques pour servir lui-même activement les intérêts de la religion: Achitophel éclipsait Haman.

Quant à Louis le Pieux, ni ses malheurs, ni ses humiliations ne modifièrent ses sentiments philosémites, ou, pour parler plus exactement, sa haute équité. Il continua à garantir aux Juifs le libre exercice de leurs droits; il n'hésita pas à laiser nommer çà et là des fermiers d'impôts juifs qui — c'est un évêque qui le prétend — abusaient parfois de leur autorité pour contraindre de pauvres gens à renier le Christ. Encore en 839, l'avant-dernière année de son règne, il renouvela le privilège héréditaire d'une famille juive à la possession de deux vastes domaines qui comprenaient des maisons, des meubles, des prés, des champs cultivés, des cours d'eau, des chemins et des moulins. Ces domaines sont appelés *Valerianis* et *Bagnolis*. Qui sait s'il ne s'agit pas de Bagneux-sur-Bièvre et du Mont Valérien ?

La même année, se produisit un incident sensationnel qui était de nature, il faut le dire, à justifier aux yeux de beaucoup de gens les inquiétudes d'Agobard touchant le danger des relations avec les

Juifs. Le diacre Bodo, Alaman d'origine, avait été élevé à la cour de Louis. Il passait pour savant homme et dévot. Il annonça l'intention de faire un pèlerinage à Rome, en obtint l'autorisation et reçut à cette occasion beaucoup de riches cadeaux. Quand tout fut prêt, il vendit à l'encan tous les hommes de son escorte, et, à la stupeur générale, se déclara ouvertement juif. Il y avait quelque temps, paraît-il, qu'il préparait son apostasie, de concert avec des Juifs de ses amis. Et ce n'était pas, croyez-le, une conversion du bout des lèvres. Bodo se fit bel et bien circoncire, il laissa pousser sa barbe et ses cheveux (telle était déjà la mode chez les Juifs de ce temps), il prit le nom d'Eléazar, revêtit un costume militaire, épousa une Juive, et, accompagné de sa femme et de son neveu, converti comme lui, partit pour l'Espagne et s'alla fixer chez les Juifs de Saragosse. Là il devint un rabbin militant et apprit même l'hébreu.

S'il y a quelque chose de plus surprenant que cette conversion, c'est le motif déterminant qu'en donna plus tard Bodo lui-même en réponse à un théologien qui voulait le ramener au christianisme : ce qui l'avait dégoûté, dit-il, de l'Eglise, c'était la corruption du clergé catholique, corruption dont lui-même avait subi la contagion. Il avouait que les temples chrétiens, eux-mêmes, avaient plus d'une fois abrité ses coupables amours !

Quoi qu'il en soit, il y avait dans un fait pareil de quoi ranimer le zèle vigilant d'Agobard et de ses émules. Le vieil archevêque mourut l'année suivante, mais son successeur au siège de Lyon, Amolon, était imbu des mêmes principes que lui. En 846, il reprit avec vigueur la campagne d'Agobard pour le rétablissement des barrières canoniques entre Juifs et chrétiens, usant des mêmes arguments et parfois des mêmes termes que son devancier. S'il n'obtint pas non plus gain de cause — car les décisions conformes du concile de Meaux furent cassées par Charles le Chauve — il contribua du moins à préparer le terrain. Encore quelques années et nous entrons dans la période la plus ténébreuse du moyen âge, celle où sombrèrent, avec la prospérité et la culture intellectuelle, la liberté religieuse et l'égalité devant les lois.

***

Mesdames et Messieurs, cette rapide esquisse, que vous avez peut-être trouvée bien longue, nous a transportés dans des temps très lointains, au milieu d'idées et de mœurs très différentes de celles d'aujourd'hui. Pourtant il ne faudrait pas fouiller beaucoup pour découvrir, de nos jours encore, des passions aussi fanatiques, des préjugés aussi violents que ceux qui s'exprimaient par la plume des Agobard et des Amolon. Mais aujourd'hui, je m'empresse de le dire, ce n'est pas dans les rangs du clergé que la liberté religieuse et les droits du judaïsme, qui en sont comme la pierre de touche, trouvent leurs plus violents adversaires. Agobard ne porte plus la soutane ni la crosse; c'est dans un bureau de rédaction laïque qu'il a installé sa principale officine ; à l'antisémitisme purement religieux du IXe siècle a succédé l'antisémitisme fondé sur des considérations de race, plus prétentieux, moins sincère et tout aussi malfaisant que l'autre.

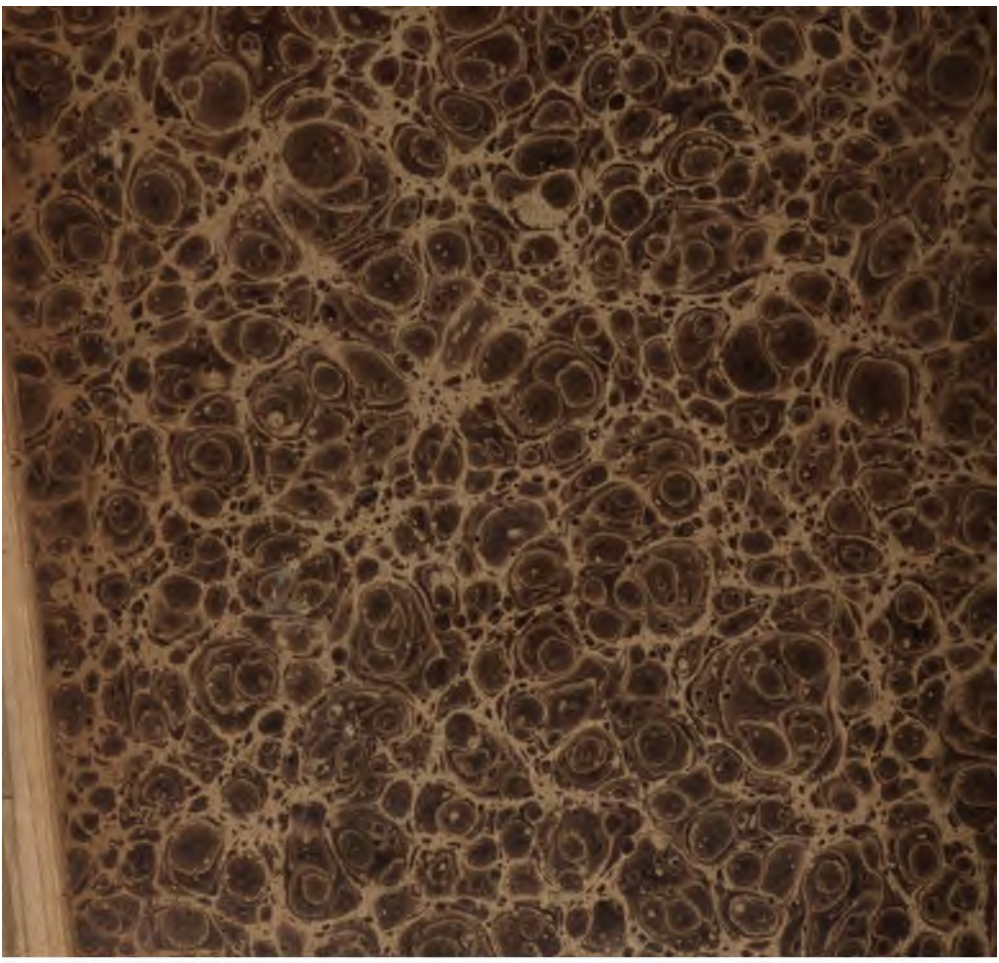
S'il y a une consolation pour les âmes éprises de justice et de liberté, c'est de constater quels progrès ont faits ces idées dans les milieux qui jadis leur semblaient les plus réfractaires, et tout particulièrement dans cette vieille cité chrétienne de Lyon, qui a longtemps passé pour le rempart du fanatisme. Sans doute l'antisémitisme est loin d'y être éteint et vous avez tous présente à la mémoire l'histoire de ce « Bottin juif » destiné à signaler, c'est-à-dire à « boycotter » les commerçants israélites de Lyon, odieuse manœuvre que les tribunaux ont dû condamner. Mais, à côté de ces survivances de l'intolérance médiévale, l'histoire contemporaine de Lyon offre des épisodes plus consolants. Il y a quelque temps je lisais, dans un journal, le récit d'une réunion tenue à Lyon le 13 novembre dernier (1904) par une *Association pour l'Union des chrétiens des diverses Eglises*. Cette réunion, présidée par un pasteur et par un prêtre catholique, a fini par élargir encore les bases primitivement adoptées et par décider que l'Association serait ouverte aux Israélites et « à tous ceux qui, sans appartenir à aucune confession chrétienne, voudraient collaborer à cette œuvre de paix ». L'*Union pour l'action religieuse et morale*, — c'est le nouveau nom de la Société — a son siège à Grenoble, mais c'est à Lyon même qu'elle est destinée à exercer sa principale action. Dès le lendemain

de sa formation, le prêtre, qui avait présidé l'Assemblée constitutive, venait rendre une visite fraternelle au grand rabbin de Lyon, et quelques jours après un autre prêtre, M. l'abbé Bougerette, prononçait dans une église de Lyon, devant un nombreux auditoire de toutes les confessions, un sermon éloquent sur les orientations nouvelles de la pensée religieuse. En terminant, dit le journal auquel j'emprunte ces détails, l'orateur a flétri en termes énergiques l'antisémitisme et préconisé l'alliance de toutes les bonnes volontés « en marche, non vers l'unité des esprits par l'unification des croyances, mais vers l'unité des cœurs dans la charité [1] ».

Il était bon, Messieurs, que ces choses-là fussent dites et qu'elles fussent dites dans la patrie d'Agobard ; il n'était pas mauvais non plus qu'elles fussent répétées ici, où elles trouveront, je l'espère, un écho unanime.

[1] *Univers israélite*, 16 décembre 1904.

PARIS BIBLIOTHÈQUE-MUSÉE

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Stanford University Libraries
3 6105 012 263 393